H.V. 360
-3-

# Symbolik

und

# Mythologie

der alten Völker,

besonders der Griechen.

In Vorträgen und Entwürfen

von

Friedrich Creuzer,

Hofrath und Professor der alten Literatur zu Heidelberg, des philologischen Seminars daselbst Director.

*Dritter Band.* [*Erste Abtheilung.*]

Mit zwey Kupfertafeln.

Stadtbibliothek Augsburg

Leipzig und Darmstadt, 1812

bei Heyer und Leske.

Historischer Verein
MAXIM. MUSEUM HIST. VEREIN AUGSBURG

# Zur Nachricht.

Statt dieser erschien Band 4.

Die zweite kürzere Abtheilung dieses 3ten Bandes wird noch vor Ende dieses Jahres erscheinen und damit das Verzeichniſs der Kupfer, das vollständige Register über das ganze Werk und die Vorrede geliefert werden.

Darmstadt, den 3. Novemb. 1811.

Die Verleger.

Stadtbibliothek
Augsburg

Historischer Verein
für
Schwaben

# Inhalt des dritten Theils.

## Drittes Buch.

*Die griechische Lehre von den Genien und Heroën; von Bacchus und Pan; von den Musen, von Ceres und Proserpina und von den Mysterien.*

Seite.

Erstes Capitel. Von den Heroën und Dämonen. - - - - - - - - - - - - - 3

Zweites Capitel. Von den Bacchischen Religionen. - - - - - - - - - - - - 100

Dionysus von Theben. - - - - - - - - 105

Der Indische Dionysus. - - - - - - - - 129

Der Ägyptische Dionysus. - - - - - - - 141

Von der Fortpflanzung orphischer Lehre. - 151

Von den Orphischen Schulen und vom Thracischen Dionysus. - - - - - - - - - 161

Vom Bacchischen Gefolge (zugleich vom Silenus.). - - - - - - - - - - - - 199

Pan, die Pane und Panisken. - - - - - - 241

Von den Musen. - - - - - - - - - - - 283

Seite.

Orphische Kosmogonien und Weltalter. - - 304

Die Athenischen Bacchusmysterien. - - - 330

Vom Jakchus, Zagreus, und von dem Tod des Gottes, besonders nach Kretischem Mythus. - - - - - - - - - - - - - - 343

Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn; Sabus und die Sabazien; Bassareus, Briseus und ihre Feste. - - - 360

Koros und Kore, Liber und Libera in Italien und der Grosgriechische Dionysus. - - 377

*Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.*

Die Lehre von Gott und von der Welt; Dionysus, der Schöpfer und Herr der Natur. 397

Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienst, besonders von den Bacchischen und von der Seelen Schicksal und Wanderung. - - - - - 427

Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch-Griechischen Vasen. 472

# Symbolik und Mythologie.

## Dritter Theil.

# Drittes Buch.

*Die Griechische Lehre von den Heroën und Dämonen; die Bakchischen Religionen und Mysterien; Pan und die Musen; Ceres, Proserpina und die Eleusinien; ein Blick auf das Verhältniſs des Heidenthums zur christlichen Religion.*

## Erstes Capitel.

*Von den Heroën und Dämonen.*

§. 1.

Zwar muſsten wir dieser Lehre bisher schon im Einzelnen gedenken; jedoch ihre allgemeine Übersicht erhält hier, bei dem Übergange zu der gebildeten Mystik der Griechen, unsers Bedünkens, ihre passendste Stelle, weil Heroën und Dämonen nirgends so entschieden hervortreten, als im Geheim-

dienst und in den damit befreundeten Systemen alter Philosophen. Nirgends möchte auch die nach Griechenland verpflanzte ausländische Priesterlehre von der öffentlichen Volkspoësie der Griechen sich so deutlich unterscheiden und so sichtbar trennen, als in diesem Capitel von den Mittelwesen. Homeros verzichtete auf den Vollgehalt dieses Dogma und sang im leichteren Sinne eines Glaubens, der die Götter selbst sich nahe und menschlich hülfreich wähnte; und diesem Homerischen Gesetz huldigten auch hierein fast alle nachfolgenden Poëten. So konnten die Volkssagen von dämonischen Wesen keine sinnliche Haltung und Gestalt gewinnen. Wir wollen davon ausgehen, und, nach einem kurzen Überblick der Volksmeinungen und des öffentlichen Dienstes, die systematischen Lehren der von aussen her nach Griechenland verpflanzten Dämonologie andeuten.

§. 2.

Daemon (δαίμων.). Wie Vieles wuſsten nicht Philosophen und Gelehrte aller Art üher dieses Wort zu sagen, und wie verschieden waren nicht ihre Erklärungen, je nachdem sie das Dogma von den Mittelwesen so oder anders ansahen. Mit Übergehung dieser Etymologien bemerke ich nur, daſs entweder δαίω, ich lerne, als Grundwort angenommen und δαήμων einsichtsvoll als erste Bedeutung gesetzt wird (Interprett graecc. ad Iliad. I, 222.), oder daſs man in

dem Worte δαίω und seiner Wurzel δάω den Begriff des Eintheilens sucht, und mithin unter δαίμων, es sey Gott oder Mittelwesen, sich ursprünglich einen Eintheiler, Austheiler und Ordner denkt (Lennep. Etym. l. gr. p. 167.), eine Erklärung, die, wie wir unten sehen werden, bei berühmten Griechischen Schriftstellern Beifall gefunden hat. Nach Proclus (Schol. mscr. in Platonis Cratyl, s. p. 52 ed. Heindorf) hatte man in der alten Sprache δάμων gesagt. Auch vom Worte Heros (Ἥρως) gaben Griechische Grammatiker die verschiedensten Herleitungen. Es leidet wohl keinen Zweifel, daſs ἥρως mit ἔῤῥος oder ἔρος (wie Zeus genannt wurde, s. Hesych Tom I. p. 1445 ed. Alberti und daselbst die Ausleger) und mit ἔρα oder ἥρα, wie Juno hies, ein und dasselbe Wort ist, wie auch mit dem Lateinischen herus und hera und mit dem deutschen Herr (Lennep. Etym. p. 222, 245.).

In welcher Bedeutung faſst nun Homeros den Begriff der Dämonen und Heroën? In einer solchen, die wenig oder keine Spuren von jenem genaueren Sprachgebrauche zeigt, der durch die Geheimlehre und philosophischen Schulen eingeführt ward. Darauf machen schon die Alten ausdrücklich aufmerksam. Hierüber erklärt sich Plutarchos in der Schrift über die Abnahme der Orakel (p. 415 Francof.) auf eine sehr belehrende Weise. Wir werden auf diese Stelle weiterhin zurückkommen. Auch Eustathios und die an-

deren Griechischen Ausleger nehmen von den Worten des Dichters (Iliad. I, 222.):" Athenaea ging

„in den Pallast des donnernden Zeus,
zu den andern Göttern"

wo δαίμονας steht, Veranlassung, den weiteren Sinn zu bemerken, worin Homeros dieses Wort gebrauchte. So waren auch den übrigen Dichtern, vom Äschylos an bis zu den Alexandrinischen und noch weiter herab, jene δαίμονες in der Regel Götter, so wie das dämonische (δαιμόνιον), das Göttliche, ohne alle Spur jener beziehungsreichen Bedeutsamkeit, die das Dogma der Priester und Philosophen und, im Einzelnen, zum Theil selbst das Volk kennt. Um in einer an sich nicht bestreitbaren Sache nicht Citate zu häufen, verweise ich den Leser auf die Beweisstellen, die Staveren zum Fulgentius (Mythologion p. 712) aus den Griechischen Dichtern gegeben hat. Diesem Sprachgebrauch schliefsen auch gewöhnlich die Attischen Prosaiker und andere Schriftsteller der Griechen sich an, die über allgemeinere Gegenstände und nicht im Sinne philosophischer Schulen schreiben. Die Schriften des Xenophon und ähnliche können hier als Beispiel dienen, wiewohl dabei nicht ausser Acht zu lassen ist, dafs, wenn auch δαίμων und δαιμόνιος sehr häufig nichts anders als den Begriff von Gott und göttlich bezeichnet, unzähligemal doch auch der Nebenbegriff von Fortuna, von Glück und Unglück daran geknüpft ist. (Casp. Barth Ad-

versarr. XXXV, 17.). Ohne alles weitere Räsonnement war dem Griechen δαίμων und δαιμόνιον die höhere, dunkele Macht, die, ohne sein Zuthun, seine Schicksale lenkte, jedes göttliche Wesen überhaupt, dessen Kraft das Maafs seiner Kräfte überstieg.

Nicht minder allgemein ist der Gebrauch, den Homeros von dem Worte Heros macht. Er entspricht ganz der allgemeinen Urbedeutung Herr. Ich verweile dabei um so weniger, je bekannter die Bemerkungen sind, die neuere Ausleger des Dichters und die Verfasser der Wörterbücher darüber gemacht haben. Schon die Griechischen Grammatiker gedenken der Freigebigkeit, womit Homeros den Namen Heroën austheilt. Die Beobachtung, dafs bei ihm so Viele, ganz ohne Hinsicht auf Kriegsthaten, bis auf den Mundschenken, Heroën heifsen, leitete sie zum Theil zu dem Ausspruch: alle Männer der Vorzeit würden Heroën genannt (Hesych. I, p. 1669. Apollonii Lexicon Homeric. s. voc.). Es waren eben die Herrn, d. h. jene Kämpfer und ihre Gefährten, die in der Griechischen Nationalsage, durch die Zeitferne mehr und mehr verherrlicht, als eine gehobene Menschenklasse gepriesen wurden. Hiermit stimmt auch die Angabe des Aristoteles (Problem. XIX, 149) zusammen, wenn sie auch in Betreff der Dämonen nicht ganz Homerisch ist. Nach ihm theilten sich die Unsterblichen in Götter und Dämonen; die Sterblichen in Heroën und gewöhnliche Menschen. Hier-

nach ist also ein Jeder, den seine Treflichkeit über das Maaſs gemeiner Menschheit hinaushebt, ein Heros, d. h. ein Edler, ein Adelicher in diesem Sinn. Diejenigen besonders, die aus den Schranken der Gegenwart entrückt in vorzüglicher Erinnerung fortlebten, erhielten diesen Ehrennamen. Nach der Natur aller Volkssagen wächst die Gröſse der Stammhelden mit zunehmender Zeitferne. Was in den dämmernden Hintergrund der Vorwelt zurücktritt, entschwindet den Gränzen der Menschenwelt, und geht in die göttlichen Kreise über. Schwach schimmert auch dieses in den Homerischen Gedichten durch. So wird unter denen, die vor Troja fielen, ein Geschlecht von Halbgöttern genannt (Iliad. XII, 23.). Dieser Ausdruck bestimmte Griechische Erklärer, an den Kämpfer aus früherer Vorzeit, an Herakles zu denken, und der scharfsinnige Bentley wollte die Stelle sogar in den sonstigen Homerischen Ausdruck umändern. Die neuesten Herausgeber Heyne und Wolf sind beim gewöhnlichen Texte geblieben, und es ist gerathener, in diesem Ausdruck, von Agamemnon und seinen Gefährten gebraucht, eine Spur jener gesteigerten Heroënidee anzuerkennen, die sonst so häufig ist.

## §. 3.

Diese Steigerung ist schon entschiedener beim Hesiodos, in dessen Haustafel einzelne

unzweideutige Sätze einer ganz ausgebildeten Dämonologie liegen. In der Stelle von den Zeitaltern (Ἐργ. 122 nach Voſs.) singt der Dichter von den Menschen des goldnen Alters: nach ihrem Tode

„Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde genennet,
Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter,
Welche die Obhut tragen des Rechts und der schnöden Vergehung,
Dicht in Nebel gehüllt, ringsum durchwandelnd das Erdreich,
Geber des Wohls: dies ward ihr königlich glänzendes Ehramt.“

So führen die Alten diese Stelle an: Platon im Kratylos (p. 398. p. 50 ed. Heindorf) und Andere. Hier treten die Menschen der frühesten, seeligsten Vorwelt ganz sichtbar in einer Würde auf, die der göttlichen zunächst steht. Sie sind Mittler zwischen Göttern und Menschen, unsichtbare Aufseher über der Menschen Thun, Handhaber der Gerechtigkeit. Zugleich sind sie Geber des Reichthums (πλουτοδόται), Seegenbringer aus der Erde, wie die tellurischen Gottheiten alle. Ganz entsprechend ist die Beschreibung, die ein Orphischer Hymnus (LXXIII, [LXXII.]) von einem Dämon vorzugsweise macht. Er heiſst auch Seegenbringer (πλουτοδότης), wenn er frohspendend in ein Haus eingeht, aber er nimmt auch wohl die Fülle wieder, und führet die Schlüssel des Leides und der Lust.

Ganz so hatte Sophokles in seinem Inachos den Pluton als πλουτοδότης mit herrlicher Fülle im Hause eintreten lassen (Scholiast. Aristoph. Plut. 727.), und bei Diodoros (I, 12) heifst in einem Orphischen Fragment Demeter Mutter-Erde und Seegengeberin (πλουτοδότειρα); so wie man auch an den Lenaeen den tellurischen Dionysus πλουτοδότα anredete. Die Todesgottheiten sind auch die grofsen Erdkräfte. Amenthes-Ades gibt und nimmt. Haben und Verlieren ist ihr Werk. Sie sind die Schlüsselträger und Austheiler (Dionysus p. 206, 242.), und die Dämonen sind in diesem Austheilungsamte ihre Diener. Darum heifsen sie auch δαίμονες. — Also in einem Hesiodeischen Gedicht, und zumal in dem ältesten und unbestrittensten Poëm dieser Schule, schon ganz deutliche, ausgesprochene, Sätze einer systematischen Dämonenlehre.

In einer andern Stelle (251) ruft der Dichter den Verwaltern des Rechts erinnernd und warnend zu, sie sollten an jene Mittelwesen denken. Dort heifsen sie heilige Diener des Zeus, Unsterbliche, und ihre Zahl wird genannt: Drei Myriaden oder dreifsig tausend sind es, die als Hüter und Aufseher über die Rechtspflege die ganze Erde durchwandeln. — Mithin ist ihnen das Reich der Freiheit wie das der Natur angewiesen. Hier geben oder nehmen sie die Güter der Erde und die guten Gaben, dort lohnen oder strafen sie; beides nach sittlichen Gründen. — Auch die Abstufung dieser Mittelwesen ken-

net Hesiodos, aber er bezeichnet sie weniger deutlich für uns. Er singt nur ganz kurz davon. Denen er sang, waren es bekannte Lehren. Vom zweiten silbernen Alter sagt er nämlich (140)

„Aber nachdem auch dieses Geschlecht einhüllte die Erde,
Werden sie sterbliche Götter der oberen Erde genennet,
Als die zweiten; jedoch ward ihnen auch Ehre zum Antheil“

Auch ohne die streitige Lesart (ἐπιχθόνιοι und ὑποχθόνιοι; wovon doch Ersteres billig vorgezogen worden) liegt das Verhältniſs dieser zweiten Wesenclasse zu der ersteren wenig im Klaren. Daſs sie geringer ist, ergibt sich von selbst, wie man die Worte auch ordnen mag (vergl. Graevii Lectt. Hesiod. p. 525 ed. Loesn.). Hierbei kommt auch die Frage in Anregung: dachte sich Hesiodos die Dämonen sterblich oder unsterblich, oder nur zum Theil unsterblich, etwa die des ersten Weltalters? Nach der angeführten Übersetzung war diese zweite Classe bestimmt sterblich. Auch alte Schriftsteller waren der Meinung. Plutarchos in der Hauptstelle (de defectu Oraculor. p. 415. C.) sagt bestimmt und ganz allgemein, daſs Hesiodos die Dämonen für sterblich gehalten habe, und führt zur Bestätigung die Worte einer Nymphe an, welche in steigendem Fortschritt die Lebensdauer der lang lebenden Naturen aufzählt und zuletzt mit den Worten schlieſst:

— — „und wir zehn Alter des Phönix
Wir schönlockige Nymphen, des Ägis-erschütterers Töchter.“

Plutarchos führt diese bildliche Angabe auf eine bestimmte Zahl zurück, deren Resultat dieses ist, daſs die Dämonen Neuntausend Siebenhundert und Zwanzig Jahre leben. Aber, wird man sagen, was berechtigte den Plutarchus, aus dieser Stelle von der Nymphe auf die Hesiodeische Meinung von den Dämonen zu schlieſsen? Freilich unterschied man zuweilen jene ländliche Gottheiten, Satyrn, Nymphen und dergl. von den gewesenen Menschen, die nach ihrem Tode in eine höhere Stufe, in die der Mittelwesen, versetzt worden waren. Jene ländlichen Gottheiten bildeten den Chor der Untergötter, plebs deorum oder dii plebeji, wie sie bei Römischen Schriftstellern zuweilen heiſsen, die man von den auserwählten Göttern (dii selecti) oder von dem hohen Götterrath (Senatus deorum) unterschied (Augustin. d. civ. dei VII, 3.). Allein zuweilen wird von jenen Untergottheiten gerade wie von den zu Halbgottheiten erhobenen Menschen geredet. So heiſsen z. B. die Dryaden, also eine Nymphenclasse, beim Ovidius (epist. 4.) ausdrücklich Halbgöttinnen (semideae) (vergl. Cuperi Observatt. III, 16.). Und damit man nicht denke, daſs dies erst spätere Römische Begriffsverwirrung sey, so nennt Theopompos (beim Älianus

V. H. III, 18.) den Silenos: ein Wesen dunkler als ein Gott, besser als ein Mensch und dem Tode nicht unterworfen, während ihm Conon (narrat. I.) gleichfalls aus alten Nachrichten, eine menschliche Natur beilegt, und Pausanias (Eliac. VI. 24.) versichert, daſs man bei den Pergamenern Silenengräber zeigte. So wird auch der Seher Silenos wohl Dämon genannt. Plutarchos nun, ein genauer Kenner der Hesiodischen Ideen, hielt sich aus jener Beschreibung des Looses der Nymphen für berechtigt, das was von diesen Wesen, die so nahe an die Dämonen gränzten und oft damit zusammen fielen, ausgesagt ward, als von den Dämonen überhaupt gesagt anzunehmen. Und nach dem bisher Bemerkten dürfen wir ihm wohl hierin folgen. Aristoteles freilich in der oben angeführten Stelle folgte einer andern Theorie, und ganz gewiſs gab es darüber schon verschiedene Dogmen. Und auch Hesiodos (252) scheint, dem Ausdrucke nach, eine Dämonenclasse, die erste, als unsterblich gedacht zu haben. Wahrscheinlich folgte er, so sehr er die Lehrsysteme der Vorzeit kannte, in seinem Volksgedicht doch lieber dem Volksglauben, der in diesem Gebiet, sich selbst überlassen, überall in Unbestimmten beharret. Das Nebelhafte, Schwimmende, Charakterlose ist eben der Charakter dieser geisterhaften Sphäre. Darum vermied sie auch der klare Homeros, dessen helles Epos bestimmte Umrisse forderte.

Das letzte Bruchstück dieser Hesiodischen Geisterlehre bezieht sich aufs vierte Weltalter. Zeus (heisst es Ebendas. 159 ff.) schuf

„Jener Heroën Geschlecht, das göttliche: welche die Vorwelt,
Einst Halbgötter genannt, in der Erd' unendlichen Räumen"

Darauf wird von diesen Heroën gesagt, dass sie theils im Thebanischen Kriege, theils vor Troja, der Helena wegen, gefallen wären, und dass sie nun, nach Zeus Rathschluss, am Rande des Weltalls in den seeligen Inseln des Okeanos ein seeliges Leben führen. — Begriffe, die eben so sehr mit der Homerischen Stelle (Iliad. XII, 23.) als mit manchen Äusserungen des Pindaros und anderer Griechischen Poëten übereinstimmen. Jene Hesiodeische Beschreibung muss aber als eine Hauptstelle in Betreff der Griechischen Begriffe von den Heroën gelten. Auch Plutarchos (de oracul. def. pag. 415 B.) ertheilt dem Hesiodos das Lob, dass er die vernünftigen Naturen genau gesondert habe in Götter, Dämonen, Heröen und Menschen; unter den Heroën seyen die Halbgötter mitbegriffen. Durch dieses Sondern und Bestimmen einerseits, so wie durch die bemerkten Unbestimmtheiten andrerseits, tritt dieser Dichter zwischen der priesterlichen und philosophischen Dämonologie und dem Volksglauben in die Mitte. Er bildet mithin den schicklichen Standpunkt, von welchem wir auf dieses Gebiet der Griechischen öffentli-

chen Religion zurückblicken; und sodann zu einer kurzen Andeutung der philosophischen Lehrsätze übergehen können.

§. 4.

Von dem Thun und Leben des Griechischen Volks, von dem gemeinen Glauben und Denken sind die Gedichte des Homeros die älteste, getreuste, Urkunde. Die Scheidung der Stände, wie seine Welt sie zeigt, gibt uns manchen Aufschlufs über die Entstehung jener allgemeinen Heroënverehrung. Es ist unter den Menschen jener Zeit schon eine grofse Ungleichheit bemerkbar. Der gemeine Freie blickt zu dem Adelichen als einem Wesen höherer Art hinauf. Sie standen auch höher, bei aller übrigen Einfalt ihres Lebens, sie waren gehoben durch Ehre, Macht, Güterbesitz, wie durch Leibeskräfte, Schönheit und Bildung. Von den Heerführern aus alten Königshäusern, von den Königen selbst galt dies im höheren Grade. Hatten letztere vor dem Adel nur Vorrang, keine Herrschaft über ihn, so erscheint der Zustand des Landmanns (und ländliches Gewerbe war ja das allgemeinste im damaligen Griechenland), desto gedrückter. Unter jenen Begünstigten konnte mithin nur die frische, volle Kraft des Menschen sich entfalten. Ihr freies, ritterliches Leben, unter Jagdbelustigung, Waffenübung und Krieg oder beim gemeinschaftlichen Mahle, gestat-

tete jenes unverkümmerte Gedeihen kräftiger Naturen. Hienach bestimmte sich dann auch ihr Antheil an öffentlichen Handlungen in der Versammlung der Gemeine und in der Schlacht. Wie dorten das Wort der Edlen entschied, so hier der Kampf, oft Zweikampf, unter ihnen.

Es ist unnöthig dieses Bild der Homerischen Welt weiter auszumahlen, da jetzt, unter uns Deutschen zumal, die Kenntniſs derselben allgemein vorausgesetzt werden kann. Das religiöse Denken von den Heroën und ihrem öffentlichen Dienst wollten wir kürzlich überblicken. Beides erwuchs aus jenem Zustand des heroïschen Alters. Das Volk wuſste nicht anders, als daſs jene Adelichen seine Vorstreiter und Vertreter wären. Auf ihren Schultern ruhte die Last des Kriegs, auf ihren Geist stützte sich das gemeine Wesen. Und jene Heerführer und Könige an ihrer Spitze, sie waren und hieſsen ἄνακτες, Besorger, Verweser, wie die Götter selber. Was Zeus unter den Göttern war, war Agamemnon unter den Menschen. Die Herrschaft der Könige kommt von Zeus, dem obersten König, und so auch das Vermögen zu herrschen, Leibeskraft und Leibesgröſse, Muth, Entschluſs und Weisheit. Daher denn ein solcher Heerführer nicht nur Götterähnlich θεοειδής, ἰσόθεος, sondern in jener Beziehung besonders διογενής, διοτρεφής, ein Sohn des Zeus, genannt ward: Benennungen, die freilich zu allgemeinen Königs-

titeln geworden waren, aber um so mehr für das Herrschende dieser alten Vorstellungen sprechen. Es war mithin des älteren Griechen eigenste Gewohnheit, es war in sein ganzes Denken verwebt, jene Heerführer und Könige, wie ihre Kinder, in einem religiösen Gefühl hoch über sich zu stellen, wegen der Fülle erkannter oder vorausgesetzter Vorzüge. So blickte das Griechische Volk schon bei Lebzeiten zu seinen Herrn (ἥρωες) hinauf. Was im Sinn des Volkes lag, führten die Denker der Nation auf Begriffe zurück. Aristoteles, der aus Volksglaube und Sprache so manchen fruchtbaren Gedanken zu gewinnen weiſs, benutzt in seiner Ethik (VII, 1.) auch diese Vorstellungen zu einer Eintheilung der Tugenden und Laster. Auf der Linie der Menschennatur, sagt er, stehen einerseits Tauglichkeit und Enthaltsamkeit, andrerseits Untauglichkeit und Unenthaltsamkeit. Unter derselben stehet das thierische Wesen (θηριότης); über ihr diejenige Tugend, die wir die heroïsche und göttliche nennen müssen (ἀρετὴν ἡρωϊκήν τινὰ καὶ θείαν); so wie Homeros den Priamos vom Hektor sagen lasse, er scheine keines Menschen Sohn zu seyn, sondern eines Gottes. Jenes über und unter werde überall selten unter den Menschen gefunden; eine thierische Natur sey eben so selten, als ein göttlicher Mann (σεῖος ἀνήρ), wie die Lacedämonier einen solchen Bewundernswerthen zu nennen pflegten. So weit Aristoteles.

Mit dem Tode solcher Edlen nahm natürlich diese Bewunderung zu. Was jene bei ihrem Leben geübt, das war ihnen auch nachher angelegen, und mit wachsender Zeitferne wuchs das Maafs ihrer Verdienste, bis die steigende Bewunderung zu göttlicher Verehrung übergieng. Hier darf ich nur an einige Hauptzüge erinnern: In den Sagen aller alten Völker lebt der Glaube von dem hohen Alter, das die Menschen der Vorwelt erreicht haben. Beweise aus den Mythen hat Spanheim zum Callimachus (H. Dian. 132) zur Genüge gesammelt. So wie oben ein Alter von mehr als 9000 Jahren den Dämonen beigelegt ward, so sprechen alte Griechische Sagen von 1000 jährigen Menschen der Vorwelt (Joseph. Antiqq. I, 4 und daselbst die Zeugnisse des Akusilaos und anderer Geschichtschreiber.). Diese lange Lebensdauer ward besonders von jenen Edlen des Landes, von den alten Stammfürsten erzählt. Durch ihre hohen Tugenden hatten sie sie, das war die Meinung, als Belohnung verdient (Spanheim l. l.). Es kann meine Absicht nicht seyn, das Historische dieser Traditionen von den Zuthaten des Mythus zu scheiden. Um die mythischen Züge ist es hier gerade zu thun. So sehe ich denn vorjetzt auch die Schiffersage der Phocaeer aus der fernen Westwelt an, wohin ja der Mythus die Wohnungen der Heroën versetzte: Der milde, freundliche Arganthonios regierte über die Tartesser achtzig Jahre und lebte hundert und zwanzig; (Herodotus I, 163.). — Dieselbe

Meinung hatte man auch von ihrer Leibesgröfse. Auch hier stimmen die Zeugnisse aller Völker zusammen. Welches Land der Erde hat nicht seine Riesen, seine Riesensteine, seine Riesenfufstapfen u. s. w.? An den Schuh des Perseus in Ägypten und des Herakles im Scythenland ist oben, bei einer andern Gelegenheit, erinnert worden. Ich führe noch einen Zug aus der Griechischen Heroënsage an. Es ist die Erzählung von den Gebeinen des Orestes: wie die Lacedämonier, in einen schweren Krieg mit denen von Tegea in Arkadien verwickelt, im Übermaafs der gemeinen Noth zu dem Delphischen Orakel ihre Zuflucht nehmen, wie dieses darauf, mit räthselhafter Bezeichnung des Orts, den Agamemnoniden aus Arkadien, als das sichere Unterpfand künftigen Sieges, nach Sparta zu bringen gebietet; wie darauf der Lakonier Lichas unverhofft den Sarg des Orestes zu Tegea in dem Hof eines Schmiedes findet, und den Wunderkasten nach Sparta bringt — sieben Ellen lang, „so grofs wie die Gebeine, Gebeine viel gröfser als die, wie jetzt die Menschen sind.“ (Herodot. I, 70, Pausan. III, 3.). Das ist derselbige verwundernde Ausruf, den wir so oft beim Homeros finden, wenn von der Gröfse, Stärke oder anderen Leibesvorzügen der Heroën der Vorwelt die Rede ist: wie jetzt die Menschen sind: (οἷοι νῦν βροτοί εἰσι.). Eben so bemerkt Pausanias (VI, 2 init.) ganz im Geist des Volksglaubens, bei Gelegenheit der Bildsäule des Polydamas,

dieser sey der gröſseste unter allen Menschen nach jetzigem Maaſse gewesen, mit ausdrücklicher Ausnahme der Heroën „und so etwa noch andere Sterbliche vor den Heroën gelebt hätten.“

Und diese Überreste des alten Landeskönigs (denn auch über Sparta hatte Orestes geherrscht, Pausan. II, 18.) waren das Unterpfand von des Landes Wohlfarth. Wo sie waren, da war der Sieg. Vorstellungen, die wir in vielen Griechischen Stammgeschichten wiederfinden, und die bei vielen Völkern bis auf den heutigen Tag, nur hie und da etwas anders gewendet, auf die öffentliche Meinung einen groſsen Einfluſs äusserten. Die Vertheidigung der Gräber der Vorfahren, besonders der Stammfürsten, schmolz mit den religiösen Pflichten zusammen, die man den Stamm- und Landesgottheiten schuldig zu seyn glaubte. Daher jene Grabstätten so häufig mit den Tempeln dieser Gottheiten zusammen genannt werden, wenn von der Beschützung des Theuersten die Rede ist, was ein Volk zu besitzen glaubt. (Aelian V. H. II, 28. Lucian. Eunuch. II, 353.). Sie hieſsen auch recht eigentlich Landesheroën, heimische (ἐγχώριοι); so wie man jene Landesgottheiten πατρῷοι zu nennen pflegte. Die Heroën waren ja auch selbst wieder die Beschützer, die in öffentlicher Noth dem Lande beistanden, und zuweilen im Kriege wunderbar erscheinend dem Feinde Furcht und Schrecken einjagten, wie wir oben in Bezug

auf Attika vom Jacchos und von dem Pflugmann Echetlos zu bemerken Gelegenheit hatten. Darum sorgten alte Gesetzgeber, denen es angelegen war auf das Heiligste im Menschen die bürgerlichen Pflichten zu gründen, neben der Sanction des Götterdienstes, vorzüglich auch für die Verehrung der heimischen Heroën. Unten werden wir in einem Gesetz des Charondas δαίμονες ἑστιοῦχοι (Inhaber des vaterländischen Altars) nachweisen. Ein anderes Beispiel liefert die Verordnung des Drakon, die es allen Bewohnern des Attischen Landes „als eine ewige und für alle Folgezeit unverbrüchliche Satzung einschärft, die Götter und vaterländischen Heroën zu verehren“ (beim Porphyr. de abstin. IV. p. 380 und daraus in Petiti Legg. Att. pag. 69. Wesseling.). Wie bei jenem Attischen Jacchos und Echetlos, so hiengen die beiden Vorstellungen häufiger zusammen, daſs der Seegenbringer aus dem Schoos der vaterländischen Erde, auch zugleich der Vertheidiger dieses theuren Bodens sey. Dieselben Heroën bringen Schutz und Lebensfülle. Hier nähert sich also die Volksvorstellung jener Lehre von den Dämonen, die uns Hesiodus als Geber des Reichthums darstellt. Beide gehen im Vaterland ein und aus, sie wachen und wehren, sie geben und beglücken. Es läſst sich wohl nach dem ganzen Sinn dieses allgemeinen Glaubens nicht zweifeln, daſs auch das Griechische Volk Orts-Dämonen annahm, locale Genien, die jedem einzelnen Orte einwohnend, über ihn die Ob-

hut führten, wenn gleich, wie über Anderes in diesem schwankenden Gebiet des Volksglaubens, keine deutliche Zeugnisse vorliegen. Die δαίμονες ἰδιόστολοι, die man dafür hat ansehen wollen, sind hierher nicht zu rechnen, sondern gehören zu den philosophischen Wesen, wenn auch nicht erwiesen wäre, daſs diese Classe auf der falschen Lesart einer Stelle des Porphyrius (s. de abstin. II, p. 171. und daselbst de Rhoer) beruhte. Die Italische Volksreligion hatte ihre örtlichen Genien, wie unter andern die Inschriften zeigen, wo, neben den Gottheiten, zuweilen eines Genius loci gedacht wird, und die Stellen der Alten, in denen genii locales vorkommen, (Gruteri Inscriptt. VI. p. 4; vergl. Cuperi Observv. III, 16 p. 333.). Jene hatte auch in ihrem Begriff von dem Lar familiaris (s. oben II S. 443 f.) den Punkt aufgefaſst, wo die Heroënlehre sich mit der Vorstellung von Ortsdämonen eng verbindet, und so zu sagen damit zusammenflieſst. Jene seeligen Herrn, die nach einem frommen und gerechten Leben, die unsichtbaren und heimlichen Besitzer des Vaterhauses blieben, und sich den lebenden frommen Bewohnern durch jeweilige Wohlthaten ausserordentlich und durch Hausseegen immerfort kund thaten, waren ja in der That nichts anders als jene seegenbringende Genien der alten Griechischen Welt, deren unsichtbare Fuſstapfen beim Eingang ins Haus von der Fülle aller guten Gaben überflossen. Die Erde, die des Seeligen Leichnam oder Asche birgt, birgt auch

die Glückseeligkeit in ihrem Schoos, an Saamenkörnern wie an edlen Metallen und Pluton, Plutus, wie die δαίμονες πλουτοδόται sind dieselben Bewahrer und Geber. Der Sprachgebrauch ist uns Bürge, daſs jene Ideen den Griechen mit den Römern im Wesentlichen gemeinschaftlich waren. Die Römischen Schriftsteller übersetzten zuweilen das Griechische δαιμονες durch lares (s. z. B. Cic. de Universo sect. 11 ibiq. Interprett.) und im fortdaurenden Griechischen Sprachgebrauch ward häufig ἥρως von einem Verstorbenen in dem Sinn von μακαρίτης, der Seelige, gesagt (Alciphron. Epist. III, 37 und daselbst Bergler): also der Herr der unsichtbare Aufseher, nach Griechischer Sprache, wie in der Sprache der Etrusker.

Aber auch die Kehrseite war dem Griechen nicht unbekannt. Der sogenannte Plutarchos in der Schrift von den Sätzen der Philosophen (de plac. Philos. I, 8.) sagt ausdrücklich, unter den Heroën habe man sich die vom Leibe geschiedenen Seelen zu denken, und jene seyen gut oder böse wie die Seelen. Mehrere Spuren in den Dichtern und Volkssagen lassen keinen Zweifel übrig, daſs diese Unterscheidung auf der öffentlichen Meinung beruhete. Wie sehr die Einbildung in diesem Gebiet religiösen Glaubens zwischen Furcht und Vertrauen in der Mitte schwankte, sieht man aus der Art, wie sich der Grieche den Heroënmahlen nahete. Mit Stillschweigen, war die Meinung, müs-

se man an ihnen vorüber gehen, weil die inwohnenden Wesen reizbar seyen und durch Geräusch leicht zu erzürnen. Im Gefühl des sonst so heiteren Griechen lag hierbei immer die geheime Furcht, es möge nicht geheuer seyn in dieser Nähe. Mit der sinkenden Sonne vermehrte sich das Grauenvolle. Einem Heroën in der Nacht zu begegnen, sagte man, bringe Schaden, Schlagflüsse und andere Übel des Leibes und des Geistes (Aristoph. Aves 1490 und daselbst der Scholiast, vergl. Beck l. l. und Alciphron III, 58 ibiq. Bergler.). Auch in den Gesetzen des Zaleukos und Charondas kommen, neben andern hierher gehörigen Zügen, ganz bestimmte Begriffe von bösen Dämonen vor, Vorstellungen, die wir mithin für Äusserungen des öffentlichen Glaubens halten müssen, wenn gleich die Referenten in diesen alten Gesetzen Manches nach ihrer Weise aufgefaſst haben mögen. In einem Gesetz des Zaleucus beim Stobaeus (Serm. XLII.) wird derjenige, dem ein böser Dämon sich nahet, angewiesen, bei den Altären der Götter Zuflucht zu suchen, und zu tugendhaften Männern sich zu wenden, damit er sein Gemüth von allen bösen Trieben reinige und befreie. Die ethische Anwendung dieser Meinung wird hier wohl niemand verkennen. In einem Gesetz des Charondas (Ibid.) wird demjenigen, der den Obrigkeiten des Vaterlands den Gehorsam versagt, die Ahndung der δαἳμονες ἑστιοῦχοι (vermuthlich der Dämonen, die den vaterländischen Altar im Prytaneum bewachen), ange-

drohet. Eben so sollen, nach Charondas Gebot, die Frauen keusch leben, fern vom unerlaubten Umgang mit andern Männern, eingedenk der Dämonen, die Hader aussäen und die Familien zu Grunde richten (δαιμόνων ἐξοικιστῶν ηαὶ ἐχθροποιῶν, vergl. Heyne opuscc. acad. II, 83, 101, 105.). — So wufsten edle Gesetzgeber des Alterthums auch an diesen Volksglauben die heilsamsten Grundsätze der Moral anzuknüpfen. Dieselbe ethische Haltung darf man freilich nicht in allen Sagen suchen, womit das Griechische Volk sich trug. Mehrere davon sind jedoch recht charakteristisch: Der böse Heros von Temessa z. B. war zum allgemeinen Sprichwort geworden (Aelian V. H. VIII, 18.). Diese Geschichte spiegelt den alten Wahn des gemeinen Mannes recht augenscheinlich ab: Einer der Gefährten des Odysseus hatte an Italiens Küste im trunkenen Muth ein Mädchen von Temessa geschändet. Die Einwohner nahmen auf der Stelle Rache, und steinigten ihn. Nun ward der Geist (δαίμων) des Getödteten sofort ein Würgengel für die Gegend, der mit Morden der Bürger jung und alt gar nicht ablies, bis das Orakel zu Delphi den Einwohnern rieth, den Heros (Ἥρω) zu versöhnen durch Stiftung eines Hains, eines Tempels und durch jährliches Darbringen der schönsten Jungfrau. Dies sollte einst eben wieder geschehen, als der Lokrier Euthymos, ein treflicher Faustkämpfer, der sich durch seine Siege zu Olympia eine Statue verdient hatte, von Mitleid und

Liebe bewegt, den Kampf mit dem Dämon unternahm und glücklich bestand. Der böse Heros ward aus dem Lande vertrieben und verschwand unter den Wellen des Meeres. Die schöne Jungfrau ward des Wohlgemuthen Euthymos Weib, und von Stund an war Temessa von der Plage erlöset. Der Sieger erreichte ein hohes Alter und auch jetzt entgieng er dem Tode. Er stieg in den Fluſs Kaekinos hinab, der das Gebiet der Lokrier von dem Rheginischen scheidet, und ward nicht mehr gesehen, galt aber seitdem bei seinen Landsleuten für einen Sohn des Fluſsgottes. Noch in der Römischen Periode zeigte man die Copie eines alten Bildes mit mehrern Figuren von Göttern und Menschen und darunter den bösen Heros von Temessa, schwarz und fürchterlichen Ansehens und mit einer Wolfshaut bekleidet. (Aelian. l. l. Pausan VI, 6.). In wie weit hierbei ein Betrug stattgefunden, liegt ganz ausser unserer Untersuchung. Auch der Betrug muſste auf den Volksglauben gebaut seyn; und diesen beurkundet die Geschichte sehr charakteristisch. Zuvörderst beweiset sie die alte Meinung von der Existenz böser Heroën, sodann zeigt sie in mehreren Zügen das Angränzen der heroïschen Wesen ans Dämonische und ans Göttliche. Jener Euthymos war ja selbst ein dämonischer Mann (δαιμόνιος) in jedem Sinn, besonders durch seine Stärke und durch seinen Muth. Jene gewann ihm den Sieg zu Olympia und eine treffliche Statüe von der Hand des groſsen Künstlers Pytha-

goras. Auch zeigten die Lokrier noch spät einen Riesenstein, den er vor seine Hausthüre gewälzt hatte. (Aelian. l. l.). Er war also selbst wie jener Heroën einer. Sodann, als Mitleid und Liebe seinen edlen, strebenden Geist jede Gefahr vergessen macht, bewährt sich dieser sein Geist als der gröſsere, stärkere. Also Dämon über Dämon. Ein herrschender Zug alten Volksglaubens. In diesem Glauben sagte auch der Ägyptische Wahrsager zum Antonius, sein Genius sey edel und hohen Strebens, aber vor dem Genius des Octavius bebe er doch feige zurück. Hier überwältigt der edlere Dämon des Euthymos den thierischen Plagegeist des Heros. Der gebändigte Dämon gehet unter im Meer, und den betagten Euthymos, der den Tod nicht fühlen soll, nimmt freundlich der vaterländische Fluſs auf. Hier gränzet Natur und Geist im Ahnen alter Völker nahe aneinander. Was den Willen beweget, was über des Menschen Sinn und Leben waltet, das beweget auch die Elemente, das waltet auch in der Tiefe des Meers und in dem dahin gleitenden Flusse. Daſs jener Zug nicht zufällig ist, beweiset seine Wiederkehr in ähnlichen Volkssagen. Noch heut zu Tage läſst der gemeine Glaube Gespenster in Flüsse und Wälder bannen; und von den Waldungen des Parnassos, aus Griechenland herüber zu dem Italischen Sybaris hin, tönten ähnliche Laute eines alten Volksmährchens. Dort am Fuſse des Parnaſs, bei Krissa, hausete ein weiblicher Plagegeist von furchtbarer Gröſse

und Gestalt, Sybaris, auch Lamia, genannt. Hier fielen schöne Jünglinge als Opfer, bis einst Eurybates, des Euphemos Sohn, aus Liebe zu dem schönen Alkyoneus, der eben als Opfer fallen soll, die böse Sybaris von den Felsen des Parnassos herunterstürzt. Sie zerschmettert den Kopf an einem Stein; aus diesem Stein entspringt sofort eine Quelle Sybaris genannt, woher nachgehends die Stadt der Lokrier Sybaris in Italien den Namen erhielt. (Antonin. Liberal. cap. 8, aus dem Nikander.). Auch hier ähnliche Züge. Der Held, der die Lamia bändigt und beschwigtigt, ist des Euphemos Sohn. Wie dorten der Sieger selbst Euthymos der Wohlgemuthe heifst, so heifst hier der glückliche Kämpfer Sohn des Euphemos, der Sohn des guten Wunsches, oder der glücklichen, bindenden Formel. Mit heiliger Stille und mit dem guten Wort des Heils soll besonders auch den Heroën gedient werden (Porphyr. abstin. IV. p. 380.). Ferner auch ihn den Eurybates, wird ausdrücklich bemerkt, hat ein Dämon (δαίμων) des Weges nach Krissa geführt. Also auch hier wieder Geist gegen Geist. — Endlich geht auch hier die aufgelösete Natur des bösen Geistes in lebendiges Wasser über, sein Wesen ströhmet mit der Quelle fort und fort, und wenn Euthymos im Glauben seiner Landsleute, Sohn eines Flufsgottes heifst, so mufste Eurybates wenigstens, nach der Delphischen Sage, sein Geschlecht vom Flusse Axios herleiten. Der Mythus von dem aus dem Blute des Wunderwesens Marsyas entsprungenen Flusse dieses

Namens, so wie andere ähnliche, beruht auf demselben Grunde. Das eigenthümlichste Seyn und Wirken jedes Wesens ist sein Genius (δαίμων.). Er ist der gesammelte Strahlenpunkt seiner Kräfte, die wirkende Ursache seines eigenthümlichen Bestehens, sey es Quelle, Pflanze, Thier oder Mensch, und mithin bald regsames Leben, Vegetation, bald Instinkt, bald Sinn, Charakter, Art und Wille. Wie diese Griechische Religion der Phantasie alle Elemente beseelte und somit eine Menge von Naturgeistern setzte, so erblickte sie in der Stufenreihe kräftiger menschlicher Individualitäten eben so viele Dämonen. Was in den verborgenen Tiefen der Natur ruhet und waltet, so wie was im dunkelen Hintergrunde der Menschenseele ruhet oder das Ausserordentliche einer Menschenkraft, die wunderbare Stärke eines Willens — das Alles gehört in diesen dämonischen Kreis. Wo eine unerklärliche Macht wirket in Natur oder in Freiheit, zum Heil oder Unheil, da ist etwas Dämonisches. Dieser Glaube der bloſsen Phantasie weiſs *zunächst* noch eben so wenig von ethischem Unterschied zwischen Gut und Bös, als er in diesem schwebenden Gebiet bestimmte Abtheilungen von Hoch und Höher: heroisch, dämonisch oder göttlich kennt. Jener Faustkämpfer Euthymos war ein Wundermensch durch Kraft und Willen. Was er that, schlug zum Heile aus. Der Faustkämpfer Kleomedes von Astypalaea war nicht

minder stark. Auch er errang den Sieg. Aber weil er im Kampfe den Leib seines Gegners Ikkos mit einem Schlage aufriſs, so versagten die Hellanodiken ihm den Preis. Darüber ward er schwermüthig. In diesem Wahnsinn reisset er zu Astypalaea, als ein zweiter Simson, einen Pfeiler um, auf dem das Dach einer Schule ruhte, und sechszig Knaben werden unter den Ruinen begraben. Die Bürger wollten ihn steinigen. Er flüchtet in den Tempel der Athene, und als man einen Kasten, worin er sich verborgen, zerschlägt, findet man keine Spur von ihm. Das deſswegen befragte Orakel befiehlt den Astypaläern den Kleomedes als den letzten unter den Heroën zu verehren. (Oenomaus beim Euseb. Praep. Ev. V, 34. Pausan. VI, 9. Aelian V. H. XI, 3.). So ruhte auf Kleomedes gleiche Wunderkraft, aber sehr ungleiches Geschick. Was er that, schlug zum Unheil aus. Dennoch endet er ehrenvoll, und lebet im Volksglauben und Volksdienst als Heros fort, so wie Euthymos als Gott des Flusses gilt, in den er entschwunden war. Diese ganze Unbestimmtheit verschmolzener Begriffe hat der Griechische Sprachgebrauch im Worte δαιμόνιος aufbehalten. Es bezeichnet einen ausserordentlichen Menschen bald als thätig und wirksam gedacht, wie dorten Agesilaos über den in Sparta eindringenden Epaminondas das Wort aussprach, bald als leidend und unter dem Einfluſs höherer Mächte, nach seinem Geschick betrachtet, nach dem Sinn seines Lebens, mithin glücklich,

unglücklich. Daher schon der unbestimmte Gebrauch, in welchem Homeros dieses Wort so oft nimmt, wodurch es häufig zu einer allgemeinen Anrede wird, oder auch im tadelnden Sinne gesagt wird. Beispiele werden jedem Leser dieses Dichters in Menge einfallen. Schon die Alten haben darauf aufmerksam gemacht (s. z. B. Plutarch de Isid. p. 360 F, und 361 A.). Die Bedeutung, in der Homeros das Hauptwort δαίμων für Gott selbst nimmt, wurde oben bemerkt. Auch das Substantiv δαιμόνιον schließt sich diesem Sinne an, wovon Aristoteles (Rhetor. II, 23.) schon die sehr gute Erklärung gibt: es bezeichne einen Gott oder eines Gottes Werk.

Hier müssen wir auch des Verhältnisses zwischen Heroën, Dämonen und Göttern gedenken, wie es sich in Sprache und Meinung des Volkes zeigt. Ein systematisches Unterscheiden wird man, nach dem Bemerkten, hier nicht erwarten, aber eine Art von Grundriß eines geordneten Gebiets scheint doch im Helldunkel des Volksglaubens durchzuschimmern. Eines Theils treten wie wir sahen, die Heroën (Ἥρωες) und Dämonen (Δαίμονες) in geschichtlicher Würdigung über die Menschen (ἄνθρωποι), als über die jetzt Lebenden. So nach der Darstellung des Hesiodus, der in näherer Vorzeit Heroën nennt und in den ferneren Hintergrund der Vorwelt zweierlei Dämonengeschlechter. In diesem Sinne werden also die

Dämonen in die historische Reihe (um so zu reden) mit aufgenommen. Gleichwohl fühlte auch der gemeine Sinn der Alten einen Unterschied des Heros und des Dämon, der zunächst mit jenen Bestimmungen einer förmlichen Dämonologie nichts zu thun hat, wovon sich im Hesiodos Spuren zeigen. Darüber läſst der Sprachgebrauch, als die eigentliche Volksstimme, sich deutlich vernehmen. Es läſst sich nicht in Abrede stellen, daſs δαίμων und ἥρως oft von einem und demselben Wesen gesagt werden konnte und gesagt ward. Der Heros von Temessa hieſs und konnte auch der Dämon von Temessa heiſsen. (Pausan. VI. 7.). Aber keine dieser Bezeichnungen war mit der andern völlig synonym. Fassen wir jenes Volksmährchen mit seinem einzelnen Wortgebrauch einmal etwas näher ins Auge: der Faustkämpfer Euthymos, heiſst es, ging nach Italien zurück, und dort kämpfte er mit dem Heros (πρὸς τὸν Ἥρω.). Hier konnte noch nicht Dämon gesagt werden. Es wird uns erst das in der Sage berühmte Wesen angekündigt, wozu auch in solchen Fällen der Artikel, als Ausdruck einer gangbaren Sage, mithilft. Nun geht die Erzählung fort bis zum Tode jenes Gefährten des Ulysses, wo wir dann von dem Schaden hören, den der Geist (δαίμων) des gesteinigten Menschen (ἀνθρώπου), gethan hatte. Hier heiſst der vom Leibe getrennte Plagegeist, oder die personificirte schädliche Kraft, natürlich δαίμων. Darauf folgt die Erwähnung des Orakels, wonach

sie ihn versöhnen sollen. Wen? den Dämon? Nein jenen Ulyssesgefährten, der von ihnen erschlagen worden, wodurch sie gegen Helden und Schützlinge der Athene gefrevelt hatten, wenn gleich Ulysses ohne Nachfrage nach ihm weiter geseegelt war; also wieder den Heros (τὸν Ἥρω.). Nun folgen die Jahre des Jungfrauentributs, wodurch der Geist (δαίμων) abbezahlt wird, bis endlich der Zufall den Euthymos nach Temessa führt, gerade zu der Zeit, als man das Herkömmliche that — dem Dämon (δαίμονι.). So muſs es jetzt heiſsen, denn jetzt ist von dem Unglücksgeist die Rede, den die Jungfrauen fürchten müssen. Es folgt des Euthymos That. Er hält den Angriff des Dämons (δαίμονος) (so heiſst jetzt die furchtbare feindseeliche Kraft) standhaft aus, und bändigt ihn. Und nun wird jener aus dem Lande getrieben und verschwindet im Meer. Wie heiſst er hier? der Heros (ὁ Ἥρως.). Eigentlich war ja der Plagegeist, der Dämon gebannt. Es heiſst aber jetzt: der Heros war vertrieben; d. h. jener Urheber des ganzen Jammers von dem man so lange gehört, der immer wieder gekommen war, dieser konnte nun nicht wieder kommen: jener böse Mann, der in seinem frevlenden Thun die Bewohner des Orts bis zur Verzweiflung gebracht, der für sein Unrecht nur verdiente Strafe gelitten, und dennoch fortwährend Rache suchte; daher ihn denn auch das Volk in dem Denkspruch: der Heros von Temessa (ὁ ἐν Τεμέσῃ ἥρως)

als ein Exempel aller Ungerechten hinstellt, die Genugthuung fordern, wo sie solche zu leisten hätten. Es ist also die ganze historische und menschliche Personalität in jenen Worten bezeichnet: „der Heros war ins Meer gebannt." Zuletzt wird des Gemäldes gedacht, worauf man neben der Here, neben dem Flufsgott Kalabros, der Quelle Kalyka und der Stadt Temessa mitten unter den Einwohnern dieses Orts auch den erblickte, den Euthymos vertrieben hatte. — Jetzt heifst es wieder δαίμων, denn jetzt sollen wir hören, wie im Bilde das Gespenst aussah, d. h. der verfinsterte, böse Geist des erschlagenen Menschen, dessen schwarze Seele sich, auch vom Leibe getrennt, mit schwarzer, furchtbarer Hülle umgeben hatte. Gleichlautend mit dieser Volkssprache ist die Natursprache des Homeros. Gleich in dem Eingange zur Ilias wird der Seelen der Helden (ψυχαὶ ἡρώων) gedacht, die Achilles zur Unterwelt sendete, und hinzugefügt, sie selbst (αὐτούς) habe er den Hunden und Vögeln zum Raube hingeworfen. Und wer erinnert sich nicht vieler andern Stellen, die diese kindische, populäre Anthropologie verrathen? An andern ist von den Schatten (εἰδωλα) der Heroën die Rede, die in der Unterwelt sind, während sie selbst über der Erde schweben, in der Luft u. s. w., oder, wie es in den Herakleen hiefs, Herakles Schatte ist beim Ades, er selbst, sein verklärtes Wesen, ist im Olymp bei den Göttern. Immer ist hier

Heros (ἥρως) der ganze Mensch, der gepriesene Held mit Leib und Seele. Was die Sprache so trennet, dessen Unterschied liegt im Verstande oder zum wenigsten im Gefühle des Volks. Es ist mithin Dämon (δαίμων), daſs ich so sage, das empfundene, das gefühlte Abstractum einer Individualität, es ist das, wodurch jedes Einzelnwesen seinen eigenthümlichen Bestand hat: die Elemente (Quell - Fluſsgeist — Feuer- Erdgeist u. s. w.), die Vegetabilien (Baumgeister u. s. w.), so wie im Menschen die abgesondert - angeschaute Individualität in Phantasie Verstand, Willenskräften u. s. w. Heros (ἥρως) hingegen ist zuerst in Beziehung des ganzen, natürlichen Menschen, besonders des hervortretenden, würdigen Menschen, des Helden; sodann und vorzüglich die historische Erscheinung einer imposanten Personalität, das Bild eines groſsen Menschen der Vorzeit in seinem ganzen Seyn und Handeln. Trift der Blick im prägnanten Moment einer groſsen That, die Kraft, die sie verrichtet, dann sagt der bewundernde Zuschauer, δαιμόνιος, und damit meint er denn den Grund dieses Thuns, den Geist der Kraft, den δαίμων; überschauet er aber die Thatentenreihe eines Heldenlebens, oder, die Zeiten hindurch, jene Folge groſser Menschen, der Helden u. s. w., dann gedenkt er des Heros und der Heroën (ἡρώων). Darum redet man auch von einer heroischen Periode und nicht von einer Dämonischen.

So sprach auch der Römer vom Genius, wenn er die Kraft bezeichnete, die einen Camillus und andere Helden in entscheidenden Momenten getragen und gehoben, oder während ihres thatenvollen Lebens geleitet hatte; trat er aber etwa in den Vorsaal (in das atrium) eines edlen Geschlechts, und sah darin die Bilder groſser Männer und Helden aufgestellt, so konnte er sie, im Überblick der historischen Reihe, mit dem Namen Heroën bezeichnen.

In diesem Decomponiren und Personificiren des Decomponirten liegt der Schlüssel zur Erklärung einiger durchs ganze Aterthum hindurchgreifenden Gewohnheiten. Nicht ohne Absicht haben wir daher zugleich der Römer gedacht. Daſs eine potenzirte Individualität, als Dämon, als Genius gedacht, nun selbst wieder zur Person wird, dadurch ist das ganze Genienwesen, das in den Mysterien so wesentlich ist, schon gewissermaſsen erklärbar. Doch, da dieſs noch bestimmt eine orientalische Quelle hat, wie unten sich ergeben wird, so erinnere ich hier nur daran, um zu zeigen, wie dieser Theil der Geheimlehre dem Griechischen Volksglauben so zu sagen die Hand reichte, und folglich gewissermassen im Mystischen populär war. Zweitens liegt hier der Grund jener künstlichen Personificationen, wodurch dem Geist eines Gottes oder Heros u. s. w. neben dem Gotte und Heros selbst ein eignes Daseyn verliehen und, dem Charakter des Grund-

wesens gemäſs, seine eigenthümliche Form gegeben wird. Wir werden unten gelegentlich eines Bildwerks mit Bacchischen Genien gedenken. Wer weiſs nicht wie viel Sinnvolles und Liebliches die lebendige Phantasie der Griechen in diesem Kreise geschaffen hat. Diese mehrentheils geflügelten Jünglings- und Knabenfiguren, deren Schläfe man mit Blumen bekränzt sieht und die zuweilen Schalen in den Händen tragen, sind gleichsam die kleinen schönen Ebenbilder der groſsen Gottheiten, denen sie dienen. Mit Bewunderung sprechen die Kenner von mehreren dieser Kunstwesen, z. B. Winkelmann in der Gesch. d. K. (II S. 81 ff. neueste Ausg.) von dem Genius in der Villa Borghese. Diese Genien, in mehrerer Zahl einer einzigen Gottheit beigegeben, möchte ich die personificirten Momente, Tage, Stunden eines göttlichen Lebens nennen. Es sind darin die verschiedenen Stimmungen ergriffen, in denen der menschlich gedachte Gott erscheint, bald milde und freundlich, bald ernst oder wohl auch zürnernd. Man erinnere sich hierbei an jene zürnende Isis, an den zornigen Herakles, und an die Begleiter des Aesculapius Euamerion (der gute Tag) Telesphoros und andere. Drittens ist aus jener personificirenden Volksdämonologie die späterhin so sehr verbreitete Sitte der Vergötterung (Apotheose) herzuleiten.

§. 5.

Doch ehe wir davon sprechen, müssen wir nach Griechischen Begriffen jene Steigerung verfolgen, wodurch der Heros zum Halbgott oder auch zum Gotte wird. Hierbei mufs uns die Grundansicht gegenwärtig seyn, wovon der Grieche bei allem religiösen Denken ausging. Sein Standort dabei war immer die Erde; und die Menschenwelt lieferte ihm seine göttlichen Wesen. Die grofsen Gestalten, wie sie ihm in der Stammsage erschienen, die ausserordentlichen Bestrebungen ungemeiner Naturen geben ihm den Maafsstaab dessen, was er göttlich nannte. Jene klare und scharfe Beobachtung des ächt Menschlichen in Charakteren und Handlungen leitete ihn zum Göttlichen hinauf. Was von menschlichen Gesinnungen und Bestrebungen in seiner Art das edelste war, und was in diesem Sinne von Stammhelden die Überlieferung zu melden hatte, das war heroïsch und dem Göttlichen verwandt. Es lag mithin im Geist hellenischen Volksglaubens, von unten auf, aus der umgebenden Mitwelt, den Blick aufwärts zu erheben, und mit wachsender Zeitferne das gesteigerte Menschliche immer höher und höher zu stellen, bis in den Olymp selber hinauf. Das ist der Sinn und Ton des ganzen griechischen Stammmythus und der Herogonie. Die Genealogien der Regentenhäuser knüpfen sich durch Göttersöhne an die höchsten Wesen nationaler Religion selbst an. Man wird sagen, dafs wir

bisher dasselbe ja von allen Völkern des alten Asiens und Ägyptens zu bemerken Gelegenheit gehabt haben. Dasselbe wohl, aber auf andere Weise. In jenen Religionen des Morgenlands sind auch die Götter Väter der Stammhäupter, und letztere sollen in ihrem Seyn und Thun die Vollkommenheit jener zu erreichen streben; und in so weit steigt auch die populäre Stammreligion von unten auf. Allein dorten tritt in der Summe des religiösen Denkens das Metaphysische mehr hervor. Die Epiphanien der einzelnen Götter, die Lebensgeschichten der ins Fleischgebornen Wesen kündigen sich mehr als periodische Ausstrahlungen aus einem Grundwesen an, in das sie zurückkehren, und von denen sie sich nie so ganz lostrennen. Der mythische Lebenslauf eines jeden Naturgottes behält fast durch und durch die Farbe der Lichtsphäre, aus der er ausgegangen. Der orientalische Jahresgott z. B. wandelt fort und fort in dem Licht des Sonnenkreises und gibt in jedem Zeichen und Lebensmoment seine Abkunft kund. In den Griechischen Volkssagen und Volksgedichten von dergleichen Halbgöttern ist das Nationalmenschliche so überwiegend, und hat eine so grofse Breite, dafs man in der Regel nur das mythisch verherrlichte Abbild wirklicher Stammhelden und der Heldenleben siehet, ausgeprägt mit einigen Grundzügen aus dem Cyclus physischer Deificationen. Die Griechischen Herakleen in ihrer nationalen Menschlichkeit liefern überzeugende Beweise. So sehr trennt sich auf

diesem Punkt die Griechische Volksreligion von dem Glauben des Orients, daſs hier Könige der Vorzeit mit himmlischen Kräften ausgerüstet, in die ungemessenen Räume der Geisterwelt entschwinden, während dort im populär homerischen Bilde selbst der Olymp nur die verherrlichte Copie eines Griechischen Königshauses ist, und Zeus nur ein gesteigertes Ideal des Stammkönigs. Der Griechische Mythus ist im Ganzen nach dem Mittelmaaſs des Menschen gemessen; in den Göttersagen des Orients herrscht das Unendliche vor. Euhemerus und seine Anhänger hatten gewiſs diesen Scheidepunkt ins Auge gefaſst, als sie die ganze Zahl der griechischen Gottheiten für bloſse vergötterte Menschen erklärten. Plutarchos (de Isid. pag. 359 seq.) widersetzt sich diesem System aus allen Kräften, und erklärt sich dabei für die Meinung derer, die jene leidenden, traurenden und menschlich afficirten Gottheiten, wie Osiris, Dionysus, Isis, Ceres für groſse Dämonen erklären, d. h. für Wesen in denen das Göttliche nicht unvermischt ist, die mit solchen Regungen der Seele, mit solchen Empfindungen des Leibes begabt sind, daſs sie an Lust und Unlust und am Loose der Menschheit Antheil nehmen müssen u. s. w. In diesen Halbgottheiten ist die religiöse Anschauung des Orients mit dem griechischen Volksglauben vermittelt, oder, wenn man will, hier trifft der Weg von oben und der von unten zusammen. Ein und der andere Stammheld erscheint als Heros im höheren Sinn. Er

thut mehr als andere Heroën, er schreitet aus den Gränzen der Menschheit hinaus und vollbringt Göttliches. Auf allen ruhet göttliche Kraft. Mit diesen Einzelnen aber läſst der Volksglaube die ewigen Grundkräfte der Natur, die Gottheiten (nach dem Elementendienst der Griechen) auf ausserordentliche Weise in Verbindung treten. Sie haben das Ungemeine vermocht, weil ein Gott oder eine Göttin ihnen das Leben gegeben, so daſs also, wie beim Herakles ihr eigenthümliches Wesen aus Gott war, oder, weil, wie Philo (Quod omnis bonus liber p. 881) sagt, die sterbliche Mischung von dem Unsterblichen in ihnen überwältigt war. In dieser Beziehung sprach man auch gerade in Bezug auf Hercules von einem reinen Leibe, von einem göttlichen Leib (Julian. Orat. VII. p. 408 seq.) und, zum Beweis der Popularität dieser Vorstellung, sprachen Dichter selbst von einem vergötterten Leibe, wie Kallimachos (Dian. 159), der den Herakles seinen Gliedemaſsen, d. h. dem Leibe nach, Gott werden läſst. Der ätherische Körpertheil, der vom Vater war, stieg auf dem Öta zum Vater auf. Daher ward Hercules auch nicht, wie andere Heroën in den Luft- und Mondskreiſs versetzt, sondern er gelangte in die Versammlung der Olympier selbst, und er ward als Hercules immortalis, wie er auf Münzen heiſst, ein allgemeiner Gott. (vergl. Spanheim ad Callimach. l. l.). Hier steigt also eine Gottheit durch Zeugung ins Fleisch herab. Von diesem Vereinigungspunkt

aus, geht nun orientalische Göttersage und griechischer Volksmythus jedes seinen eignen Weg. Während jene bemüht ist, die Götteremanation in physischen Bildern (wie z. B. dorten beim Attis, in den Symbolen vom Mandelbaum, von der Pinie, von der Ziege, von dem Saamen des Zeus, und von der Entmannung) den Ungeweihten offenbar zu machen, zeigt der Hellene, wie sein Göttersohn durch Thaten hellenischer Art seine göttliche Abkunft beurkundet, und dadurch sich endlich die Aufnahme zum olympischen Vaterhaus verdienet habe. Dieses Streben und Verdienen füllt den Heroënmythus der Griechen aus, und so ist dieser Halbgott dem Heros und der Heros dem Menschen als Vorbild hingestellt. Diesen Weg der Bestrebungen von unten auf, wie ihn die Volkssage dem Griechen vorzeichnet, faſsten einige in folgender Idee auf, die zwar philosophisch, aber doch ganz im Geiste des gemeinen Glaubens gedacht ist: Wie die Körper stufenweis in einander übergehen, so, sagten sie, sey es auch mit jener Vergötterung beschaffen. Denn wie aus Erde Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer sich entwickeln durch eine Steigerung der Natur, eben so werden die besseren Seelen aus Menschen Heroën, aus Heroën Dämonen. Auf der Stuffe der Dämonen werden sodann einige wenige Seelen durch lange Läuterung ganz und gar der Göttlichkeit theilhaftig; während andere auf jenen Höhen sich nicht halten können und wieder zur menschlichen Natur zu-

rückfallen. (Plutarch. de Oracul. defect. p. 415. B.). Jenen Weg der Läuterung haben, wie wir sahen, die orientalischen Religionen nach ihrer Weise aufgefafst und zu einer Hauptlehre gemacht; und daher haben ihn die Griechischen Mysterien, die folglich in dieser Heroënlehre sich mit dem Volksglauben freundlich berühren. Daher auch griechische Nationaldichter, wie Pindaros, diese dem gemeinen wie dem höheren Glauben gemeinschaftliche Wahrheit so treflich benutzen konnten. Dies werden wir unten bei den Bacchischen Mysterien zeigen. Vorjetzt verfolgen wir noch die populären Vorstellungen von dem heroïschen Stuffengang zum Göttlichen.

Vom historischen Standpunkt, den Volkssage und Epos nahmen, ist mit den letzten Helden, die vor Troja gestritten, die Heroïsche Zeit geschlossen, und das gegenwärtige ist das eiserne Geschlecht. Gleichwohl blieb die Vorstellung herrschend, dafs auch aus diesem späteren Weltalter einzelne Trefliche, die Heroënwürde verdienten, oder zu einer noch erhabenern Stufe hinaufstiegen. Schon Cuper (Observv. p. 330 ed Lips.) hat daran erinnert, dafs Eunapius vom Tyaneïschen Apollonius, wie von einem Mittelwesen zwischen Gott und Mensch redet. Dahin gehören auch die Äusserungen der Alten über Pythagoras, den Xenocrates und Andere für Apollo's Sohn hielten; Andere hingegen für einen Geist, der auf ausserordentliche Weise vom Apollon influirt wor-

den sey (Jamblich. vit. Pythag. p. 5 ed. Kust.). Doch weil gegen die Popularität dieser Sagen von Einem und dem Andern Zweifel erregt werden könnten, so erinnere ich an das aus Pausanias (VI, 9) oben angeführte Orakel, das den Bewohnern von Astypalaea sehr charakteristisch verkündigt, ihr Mitbürger Kleomedes sey der letzte der Heroën, und sie sollten ihm Opfer bringen als einem, der nicht mehr sterblich sey. Das war also ein Heros aus der 72ten Olympiade. Aus der 66ten stellt Athen ein Heroënpaar, in seinem Harmodios und Aristogiton auf. Wenigstens versetzt jenes berühmte Skolion des Samiers Kallistratos, (beim Athen. XV, p. 695 B.), das doch als ein rechtes Volkslied gelten mufs, den Harmodios in die Inseln der Seeligen neben Achilles und Diomedes. So lernen wir auch aus Charon beim Plutarchus (de virtutib. mulier. p. 45. s. Historicc. graecc. fragmm. p. 111.) eine Heroïne Lampsake kennen, die gegen die 31te Olympiade gelebt haben mufs; und so liefsen sich, wenn es nöthig wäre, noch viele Beispiele häufen. Das letzte kann auch als Beweis, der im Griechischen Volksdienst mitunter eingeführten V e r g ö t t e r u n g der H e r o ë n gelten. Gedachte Lampsake hatte, gegen das harte Begehren ihrer Landsleute der Bebryker, eine ganze Colonie von Phokaeern vom Tode gerettet. Als die Retterin bald darauf gestorben war, hatte die dankbare Gemeine ihr Heroënehre zuerkannt. Nach einiger Zeit

ward in öffentlicher Versammlung beschlossen, sie als Göttin zu verehren. Vielleicht ward dieser neue Beschluſs durch eine Sage motivirt, daſs die edle Retterin von einer Gottheit ihr Daseyn habe. Es sagt zwar der genannte Logograph davon nichts. Auch finden sich sonst Spuren von wirklicher Vergötterung griechischer Heroën, die nicht Göttersöhne waren. So ward z. B. Menelaos von den Bewohnern von Therapne, neben der Helena, erst als Heros, dann als Gott verehrt (Isocratis op. II, 144.). Ein Exempel von zwiefacher Verehrung Eines Wesens haben wir oben (II, 231.) am Herakles gesehen. Schriftsteller, wie Herodotus und Plutarchus (de Isid. p. 361 E.) die die Identität des ausländischen Gottes Herakles mit dem einheimischen Heros einsahen, billigten diesen doppelten Dienst. Im gemeinen Glauben aber hatte die auf diesem Sohn des Zeus ruhende Gotteskraft es ihm möglich gemacht, die Wohnung im Olympus zu verdienen. Helena, des Jupiter Tochter, wird aus einer Halbgöttin in der Folge auch zur Göttin. Den Diomedes, hörten wir, versetzte ein berühmtes Volkslied unter die übrigen Heroën in die Inseln der Seeligen. Allein eine sehr alte Sage, der Ibykos und Pindaros folgten, kannte ihn als Gott (Pindari Nem. X, 12 ibiq. Scholiast.). Athene hatte ihm die Unsterblichkeit verliehen, deren sein Vater Tydeus durch eigne Schuld verlustig geworden war. Im Thebanischen Kriege hatte ihn Melanippos verwundet. Darüber er-

grimmte er so sehr, daſs als Amphiaraos ihm den Kopf des erschlagenen Melanippos brachte, er dessen Hirn, oder nach Euripides (im Meleagros s. Schol. laud. vergl. Valkenaer Diatrib. ad Euripid. Reliqq. p. 142.) gar von dem Fleische aſs. Diese Roheit ward mit dem Verlust der Götterwürde bestraft, die nun der gröſsere Sohn erhielt. Nachdem dieser unter den Ersten vor Troja mitgekämpft hatte, kehrt er nach Argos zurück. Weil ihm aber dort von den Seinigen neue Gefahren drohen, so vertraut er sein Glück noch einmal der See, und kommt nach langen Irrfahrten endlich nach Apulien, wo er mit des Königs Daunus Tochter vermählt, ein neues Argos (Argyrippa, Arpi), gründet. Dort, in seiner Wohnstadt, aber auch zu Thurium, Metapont und an vielen andern Orten Italiens ward er als Gott verehrt (Polemon apud Scholiast Pind. l. l.). Er ist den Dioskuren zugesellt und theilt mit ihnen gleiche Ehre (Ibykus Ebendaselbst). Kein Geschichtschreiber thut seines Todes Erwähnung. (Ibid.). Nach Andern hatte man zuerst auf die von ihm benannte Insel Diomedea (jetzt Isola di Tremiti, von den Erdbeben), den Platanus verpflanzt, um des gestorbenen Heros Grab damit zu schmücken. Seine Gefährten, meldete eine andere Sage, waren in Vögel verwandelt, und erfüllen mit kläglichen Lauten die ganze Gegend. Ähnliche Mythen erzählte sich das griechische Volk von den Vögeln, die um das Grab des Achilles herumflogen, von denen, die man im Ätolien um den Hü-

gel des Meleager erblickte, und von denen, die aus des Heros Memnon Asche aufgeflogen waren. Wer den Geist des griechischen Volksglaubens kennt und mithin weifs, wie er allenthalben, so zu sagen, aus dem vaterländischen Boden aufkeimte, wird nicht in Abrede stellen, dafs hiebei zuweilen physische Ursachen mitwirkten: d. h. dafs neue Vögelarten, die man nach dem Tod des Stammfürsten in dessen Vaterland hie und da erblickte, Veranlassung wurden, sie mit dem Andenken des Heros in Verbindung zu setzen; und es zeigen sich davon manche Spuren (s. Heyne Excursus I, ad. Virgil. Aeneid. XI p. 636 seq.). Allein gerade die Diomedeïsche Sage, so wie das öftere Wiederkehren desselben Zugs in andere, kann uns einen Wink geben, dabei nicht stehen zu bleiben. Vögel waren im höheren Alterthume schon natürliche Bilder der Mittelwesen, der Dämonen und Heroën, die man sich, jenen ähnlich als Bewohner des Luftkreises dachte. Jene wachsamen und scharfsehenden Geister, die als göttliche Hüter und Boten über Ländern und Menschen schweben, dachte sich der alte Perser unter dem Bilde von Vögeln. Sie hiefsen in der Sprache der Magier, Dollmetscher des Himmels, — Vorstellungen, die mit denen von den οἰώνοις der Griechen nahe verwandt sind. In dem Pallast des persischen Königs sah man Vögel in goldnen Käfigen, und man nannte sie Zungen (Anhang zum Zendav. II nr. 97.). Merken wir nun auf die Vorstellungen der Perser von ihren Feruers,

als den göttlichen Theilen der Menschenseele, als unsterblichen Wesen und Wächtern über die Guten, und erinnern uns des Mythus von den aus der Asche des Heros aufsteigenden Memnonischen Vögeln, so werden wir es wohl nicht so ganz unwahrscheinlich finden, daſs das Alterthum unter dem Bilde jenes heroïschen Geflügels, die Immaterialität und Reinheit, so wie die Wachsamkeit jener verklärten Seelen hoher Stammhelden andeuten wollte. Im Mythus vom Diomedes ist zugleich der Gegensatz nicht undeutlich angedeutet. Jene materielle Gesinnung des Tydeus, jene Wuth, die ihn sogar bis zum Menschenfleischessen treibt, macht diesen rohen, thierischen Ätolier zur Götterwürde unfähig. Dagegen der edlere Sohn lebt als Gott, und ist vom Tribut aller Sterblichen befreit; oder, ist auch sein Leib gestorben, so erheben sich über dem Grabe, neben dem Platanus, die gleichsam mehr ätherischen Vögel. Wer sich erinnert, was wir oben von der bildlichen Bedeutung des Schmetterlings in Bezug auf die Seele bemerkten, wird diesen Ideengang nicht unwahrscheinlich finden.

Der erste unter den Lichtgeistern, Ormuzd, hatte unter den Vögeln den Habicht und Adler zum eigenthümlichen Bilde. Die Griechen und Römer kannten den letztern als Vogel des Jupiter; und auch dem Römischen Imperator, als dem irdischen Jupiter, war der Adler geheiligt. Hiermit hing auch

die Sitte zusammen, daſs man bei der Apotheose eines römischen Kaisers von dem angezündeten Katafalk auf dem Marsfelde einen Adler emporsteigen lieſs, der die Seele des Kaisers gleichsam sichtbarlich zum Olympus hinauftrug (Dio Cassius lib. LVI, 42; LXXIV, 5. Herodian. IV, 2, 10.). Daſs die Griechen schon die Idee von dem die Seele emportragenden Adler hatten, daſs daher auch auf der Pyramide, die Alexander dem Hephaestion anzünden lieſs (Diodor. XVII, 115 cf. Saintecroix Examen critiq. des Hist. d'Alexandr. p. 468 ff.), über den Fakkeln Adler angebracht waren, und daſs das Ganze sich in orientalische Ideen und symbolische Gebräuche im Dienst der groſsen Sonnengötter, wie z. B. des Phönixträgers Herakles verliert, leidet keinen Zweifel, und bedarf, nach dem Obigen, keiner weiteren Ausführung. Über die Ausbildung der Vorstellungen vom Vergötterungsadler bis zu dem Mittelalter herab hat Böttiger (Vorles. über Kunstmyth. S. 68.) die Belege beigebracht.

Dieser Gebrauch der Apotheose, wie sie in Rom eingeführt war, geht zwar zunächst von dem Etrurischen Genienwesen aus, dessen ich oben kürzlich gedacht habe: Dieses selbst aber beruht am Ende auf Vorstellungen, die in der ganzen Vorwelt verbreitet waren, und durch ältere Thracische und Samothracische Institute zu den Griechen, wie zu den Etruskern kamen.

Der Sinn, in welchem ein Mensch handelt, die Gewohnheit seines Lebens, die Kraft, womit er, wenn es gilt, thätig ist, das Alles hiefs, nach altem Glauben, sein Genius. Er heifst der Begleiter des Lebens (ὀπαδός, oder συνοπαδός, Jamblich. vit. Pyth. p. 5 Kust.) und in wie fern er die Seele zum höheren leitet: des Lebens Mystagog (μυσταγωγὸς τοῦ βίου Menander beim Ammianus Marcellinus XXI, 14.). Er wird auch wohl der Gott der menschlichen Natur (naturae Deus humanae. Horat. Epist. II, 2, 188.) genannt; und das Gestirn, in dem der Mensch geboren worden, und unter dessen Einfluſs er stehet, ist doch wieder unter die Leitung des Genius gestellt (Ibid.). Ihn also zu gewinnen und zum Freund zu behalten, war eine Hauptsorge des Lebens, ihn, wenn er sich verfinsterte, zu versöhnen und zu erheitern, ein Hauptgeschäft. Nach der Unbestimmtheit, die diesem Theil des Volksglaubens eigen ist, nehmen Einige Einen Genius als Vorsteher jedes Menschen an, der bald hell, bald dunkel, bald weifs, bald schwarz sey (wie Horatius l. l.). Andere zwei, einen guten und einen bösen. Nach mehreren Spuren in alten Schriftstellern und in Etrurischen Bildwerken zu schliefsen, war dieser Dualismus in der Dämonenlehre sehr alt. Hienach ward unter beiden ein Streit gedacht, wer von ihnen über das Leben eines Menschen vorwalten sollte. Im griechischen Volksglauben tritt, wie die Dämonenlehre überhaupt, so auch diese Zweiheit wenig hervor. Von einem Genius, der

über die Perioden und Momente des Lebens waltet, finden sich Spuren. So spricht Kallimachos von einem Dämon des morgenden Tages (Δαιμονα τίς εὖ οἶδε τὸν αὔριον; Epigramm. nr. XV. pag. 288. ed. Ernest.) und Horatius (Epist. II, 1, 144) von einem Genius, der des kurzen Lebens eingedenk ist. Daher die Ideen vom Genuſs des Lebens mit denen vom Genius zusammenschmolzen, wie die römische Sprache in ihrem „indulgere genio, defraudare genium" und ähnlichen zu erkennen gibt. Je stärker nun dieser Vorsteher des Lebens ist, und je günstiger dem Menschen, über den er waltet, desto vollkommner und glücklicher ist dieser. Wo der kräftige Genius mit standhafter, treuer Vorliebe alle Handlungen eines seltenern Menschen zum Ruhm und Heile lenkte, da verehrte der bewundernde Mitbürger den göttlichen Geist, und so ward ein solcher Auserwählter (δαιμόνιος), wie jener Euthymos von den Lokriern, auch wohl als Gott, nach seinem Tode, angebetet. Die Geschichte der Ptolemaeer in Ägypten gedenkt ähnlicher Vergötterung. Der Sohn beehrte den Vater, seinen Reichsvorfahr damit. Die Achäer widmeten ihrem Aratos nicht blos Heroëndienst, sondern förmliche Opfer (Casaubonus ad Sueton. Caes. cap. 88.). Bei jeder ausgezeichneten Natur betrachtete man mit Verehrung ihren hohen Genius. Das theilte sich ganzen Menschenclassen und Ständen mit, wie dorten den Heroën in der Homerischen Welt. Im alten Rom standen der Herr und die Frau

eben so hoch im Verhältnifs zu ihren Sklaven. Es ward daher Sitte, dafs letztere bei den Genien ihrer Herrn, und die Mägde bei den Genien (Junones) ihrer Frauen schwuren. Hiermit hieng die Consecration verstorbener Ältern in der Privatreligion ihrer Kinder zusammen, und damit die Vergötterung des Julius Cäsar durch Augustus (Casaub. l. l.). Nun schwur auch das ganze römische Reich beim Genius des Augustus und seiner Nachfolger. Aus diesen unter Griechen und Römern verbreiteten Vorstellungen ist die Sitte der Apotheose römischer Kaiser erwachsen. In früheren Zeiten war das Beispiel des Romulus das einzige. Die Griechen gaben nachher das erste Exempel dadurch, dafs sie Römischen Feldherrn und Proconsuln Altäre, ja zuweilen Tempel widmeten, und auch der personificirten Roma göttliche Ehre erwiesen. Nun ward der Genius des Augustus mit der Fortuna von Rom gemeinschaftlicher Bewohner von Tempeln, bis man endlich zur völligen Apotheose der Kaiser überging. Wobei die Vorstellung vom Vater des Vaterlandes und die in manchen Römischen Privatreligionen schon übliche Consecration der verstorbenen Ältern mitwirkte. Diesen Ursprung der Vergötterungen Römischer Kaiser hat, nächst Casaubonus, Wieland zu den Briefen des Horatius (II, S. 78 ff., verglichen mit S. 178.) sehr befriedigend erwiesen.

So hatte die Genienwelt auf das tägliche Denken und Reden des Etruskers und Römers

den wichtigsten Einflufs. Nach dem geheimnifsvolleren Geist ihrer Religion wufsten beide Völker sich viel damit. In allen Lebensaltern, man möchte sagen, auf jedem Schritt und Tritt waren sie jener Mittelwesen gewärtig, die in geisterhafter Unbestimmtheit, wie in Wolken um sie schwebten Der Grieche überliefs den Unterricht über diese Geisterwelt der systematischen Geheimlehre und dem Mysteriendienst, der ihn an gewissen Festperioden aus dem Kreis des gewohnten Denkens entrückte. Gemeinhin, im Laufe des gewöhnlichen Lebens und öffentlichen Tempeldienstes, blieb er auch in diesem Artikel seinem Grundtriebe getreu, die gesammte Götterwelt recht menschlich zu nehmen. Daher sagten ihm jene Dämonen weniger zu, weil sie keine Geschichte hatten. Mithin begnügte sich der Volksglaube mehrentheils, sie ein für allemal an den Anfang der Zeiten zu verlegen, und sich desto mehr an die Heroën zu halten. Diese hatten ihren Mythus und Geschlechtsregister. Von einem jeden wufste man was er gethan und gelitten, wo er gelebt und welche Länder er zum Schauplatz seiner Thaten gemacht habe. Da hatte doch Alles seine Gestalt und Haltung, und wenn auch in den Kräften und Wirkungen, die das Volk den Heroën zuschrieb, zumal bei nächtlicher Weile, das Dämonische, Schauerliche mit hindurchspielte, so waren doch auch die Geister dieser hohen Stammherrn in eine mehr menschliche Nähe gerückt, und der Hellene konnte hoffen, sie durch ge-

hörigen Dienst in menschenfreundlicher Stimmung zu erhalten. Wie dieser **Heroëndienst** beschaffen war, wollen wir nun mit Wenigem bemerken:

## §. 6.

Es ist oben schon ein Gesetz des Drakon (beim Porphyr. de Abstin. IV. p. 380.) angeführt worden, das die Athenienser anwies den Göttern und einheimischen Heroën jährliche Opfer von Erstlingsfrüchten und Kuchen zu bringen. Hier werden die Heroën gleich nach den Göttern genannt, ohne Erwähnung von Dämonen. Das geschieht auch in andern Stellen der Alten, z. B. in dem Fragment des Heraklitos beim Origenes (c. Cels. Lib. VII. pag. 373.), wo auf die θεοί gleich die ἥρωες folgen. Vielleicht möchte man die Dämonen in den θεοί inbegriffen denken. Wahrscheinlicher und mehr im Geiste griechischer Religion sind vielmehr in solchen Erwähnungen des öffentlichen Dienstes die ἥρωες mit den δαίμονες ziemlich verschmolzen. Auch diese hohen Landesheroën sind Schutzgeister, Aufseher und Wächter, die über den Ländern schweben, und folglich ein dämonisches, Mittleramt verrichten. Der Glaube, daſs ein solcher Seeliger erschienen und seinen Landsleuten Vorzeichen wegen der Zukunft gegeben habe, und sonstige Zeichen, und die Hoffnung, daſs er auch nach dem Tode noch für ihr Wohl bemüht sey,

mochten wohl den ersten Anlafs zu diesem Heroëndienst gegeben haben (Salmasius ad Spartian p. 39 seq.). Der gewöhnliche Heroëndienst war im Wesentlichen, Todtendienst, und von der Verehrung der Götter bestimmt unterschieden. Wir wollen einige Fingerzeige in Betreff dieser Classification im Allgemeinen geben und sodann das Nöthige vom Heroëncultus beifügen. Porphyrius in der Hauptstelle (d. antr. Nymph. cap. 6, p. 7 ed. Goens) bemerkt, den Olympischen Göttern weihe man ναοῦς, ἕδη und βωμοὺς; den chthonischen und den Heroën ἐσχάρας; den hypochthonischen Gruben (βόθρους) und unterirdische Capellen (μέγαρα); der Welt (und den Nymphen, wie er sich vorher und nachher erklärt) Grotten (ἄντρα.). Der Begriff der θεοὶ χθόνιοι entspringt aus den verschiedenen Bedeutungen des Wortes χθών selbst, welches zwar mit γῆ häufig sinnverwandt ist, doch bekanntlich auch von diesem Worte so unterschieden wird, dafs γῆ die bewohnte und bebaute Erde, χθών hingegen theils die ganze Masse des Erdballs, theils den Erdboden mit den unterirdischen Theilen bezeichnet; daher es auch häufig die Unterwelt selbst bedeutet (Hermann ad Euripid. Hecub. 70.). Eben so sind θεοι χθόνιοι oft ganz synonym mit θεοὶ ἐπιχώριοι, ἐντοπιοι d. h. mit örtlichen Wesen, die einer besondern Verehrung gewürdigt wurden, kurz mit Landesheroën, wofür auch die lateinische Sprache die Wörter Dii locales und, wie es scheint, terrestres gebraucht.

(Scholiast. Euripid. 79 vergl. Cuperi Observv. I, 12 p. 94 und Jac. Gronov ad Herodot. VI, 134.). Der Begriff ist also der von irdischen Göttern, die um Erde und Erdbewohner sich näher bekümmern und ihnen näher sind. Daher heifsen sie auch manchmal bestimmter ἐπιχθόνιοι (Salmasii Plin. Exercitt, p. 59.). Häufiger jedoch bezeichnet θεοὶ χθόνιοι unterirdische Götter, wie denn in χθόνιος auch sachlich der Begriff von Tod, Grab und Unterwelt liegt, welches, wenn es nöthig wäre durch unzählige Beispiele (wie χθόνια λοῦτρα Hesych. das Waschen der Leichname u. s. w.) bewiesen werden könnte. Es ist auch bereits von Andern bemerkt, wie oft das Prädicat χθόνιος bei einzelnen Götternamen die unterirdische Natur des Gottes bezeichnet, wie z. B. Ζεὺς χθόνιος den Pluto, Ἑρμῆς χθόνιος den Todtenbegleiter Hermes u. s. w. Man vergleiche darüber, ausser dem Angeführten, die inhaltsreichen Bemerkungen von Graevius (ad Hesiod. Ἐργ. 465 und L. Bos. Observv. crit. cap. 11.). Genauer werden zuweilen die unterirdischen Gottheiten καταχθόνιοι und ὑποχθόνιοι genannt, wie auch Porphyrius in der angeführten Hauptstelle thut. Diese drei Classen der olympischen, chthonischen und hypochthonischen Gottheiten bezeichnete der Römer durch Dii superi, terrestres und infernales (Festus in altaria.). Ob auch die Schatten der Verstorbenen, die Manes ὑποχθόνιοι heifsen, kann gefragt werden. Bei späteren Schriftstellern heifsen sie häufig κα-

ταχθόνιοι δαιμονες und δαίμονες βροτοί, seltener, wie es scheint, jenes (Dorville ad Chariton. p. 265 ed. Lips.).

In der obigen Classification des Dienstes bei Porphyrius werden, wie bemerkt, die Heroën und irdischen Götter nicht getrennt. Die Olympier, sagt er, haben ναοὶ καὶ ἕδη (templa et delubra) und βωμοί (altaria); die irdischen Götter und Heroën aber ἐσχάραι. Dieses Letztere bezeichnete eigenslich Gruben mit darüber gelegtem Flechtwerk, um darauf die Todtenopfer zu bringen, sodann aber auch niedrige Altäre, die nicht von Stein waren. Die Altäre der Olympier waren steinern und hoch; in Betreff des Letztern machte man nur bei den Altären der Vesta, des Meeres und der Erde einen Unterschied. Jene hohen Altäre hieſsen eben daher Altaria, die der Heroën und irdischen Götter nur ἐσχάραι Heerde, wie man denn mit demselben Worte jeden Feuerheerd bezeichnete. (Ammonius in βωμός und dazu Valkenaer p. 47. vergl. dessen Anmerk. zu Euripid. Phoeniss. 83. wobei zugleich bemerkt wird, daſs der Sprachgebrauch der Tragiker nicht so genau unterschied.). Μέγαρον und μάγαρον endlich heiſst zunächst jede Wohnung. Besonders bezeichnete man jene Souterrains oder unterirdische Capellen damit, die am Feste der Thesmophorien eingerichtet wurden, um der tellurischen Ceres (Δημήτηρ χθονία) die herkömmlichen mystischen Schweinopfer zu bringen (s. Herodot

VI, 134 und dazu die Anmerk. und Nachweisungen von Valkenaer; Ammonius l. l. und Photius Lexicon gr. in voc.). Man weihete den Heroën einen besondern, abgesteckten Ort, innerhalb welchem die Gebräuche ihres Dienstes verrichtet wurden. Nach dem Grundbegriff eines Todtendienstes enthielt jener geweihte Raum oft blos ein Cenotaph, oder den wirklichen Grabhügel und daneben jene niedrige Ara (ἐσχάρα.). Zuweilen widmete man einem Heros auch einen Hain (ἄλσος, Plato de Legg. IV, p. 873 Servius ad Aeneid. I, 445.); seltener einen Tempel. Jener geweihte Raum, mit oder ohne Hain, oder Tempel, hies nun τέμενος, und nach Pollux Anmerkung (Onomasticon I, sect. 6 p. 5. ed. Hemsterh.) bei den Heroën besonders σηκός. Häufig wurde ein solcher heiliger Ort, wo man den Heroëndienst verrichtete, Ἡρώειον, Ἡρώϊον (wie der Jonische Hippokrates schreibt, s. Foësü Öconom. Hippocr. in v.) oder Ηρῷον, auch Ἡρῶον oder ἡρῶον μνῆμα genannt. (s. die Abhandlung von Sallier über dieses Wort, in den Memoir. de l'acad. d. Inscr. T. VII. pag. 189.). Freilich konnte ein solcher Ort auch ἱερόν heissen (wie dorten S. 140 der Hissmannischen Übersetzung gesagt wird): im bestimmteren Sprachgebrauch unterschied man jedoch, was besonders zu bemerken war, genau zwischen beiden Wörtern. Das letztere bezog sich auf Götterdienst (Pollux l. l.) das zeigt die Erzählung des Konon beim Photius (narrat. 45, p. 47 ed. Kanne) sehr

deutlich. Die Thracier, heiſst es dort, bestatteten des Orpheus Haupt unter einem σῆμα, und steckten ihm einen geweihten Raum (τέμενος) ab, der eine Zeit lang ein ἡρῷον blieb, nachgehends aber ein ἱερόν ward, denn man verehrt ihn mit Opfern (θυσίαις) und mit allem dem, was sonst den Göttern vorbehalten ist. Ein solches Heroum bekam natürlich in der Sprache noch besondere Bestimmungen, wodurch man an das verehrte Individuum erinnerte. So lesen wir z. B. im Hesychius (in voc.) von einem Hippothoontheum (Ἱπποθοώντειον) oder jenem Heroënmahl, das dem Sohne des Poseidon Hippothoon gewidmet war. Zuweilen, und vielleicht nur späterhin, scheint ἡρῷον für jedes Grabmahl gesetzt zu werden. Daſs Hesychius und Suidas, die dieses Wort durch μνημεῖον allgemein erklären, so zu verstehen sind, möchte ich nicht behaupten. Die Inschriften geben aber Beweise, daſs Manche ihre verstorbene Angehörigen, sogar Väter ihre Söhne, Heroës auf Grabsteinen nannten (Reinesius ad Inscript. Class. VII, p. 201.). Die heilige Scheu, womit die Griechen die Heroëndenkmahle betrachteten, drückt sich in mehreren Gesetzen aus. Als man der Tochter des Temenos Hyrnetho ein Heroum weihete, wurde durch ein Gesetz selbst das Wegtragen von Ästen, die der Wind von den Bäumen ihres Haines abgerissen, für eine strafwürdige Handlung erklärt (Pausan. Corinth cap. 28.) und in Athen stand gar der Tod darauf, wenn jemand aus einem Hero-

enhaine ein Eichenstämmchen aushauete (Aelian V. H, l. V. 17.). Darum war denn auch Verzweiflung und ein gewaltsamer Tod durch eigene Hand, die den Spartanischen König Kleomenes traf, eine gerechte Rache, die der Heros Argos nahm, weil dieser König einst ein aus der Schlacht geflüchtetes Argivisches Corps mit dem heiligen Haine habe verbrennen lassen (Pausan. Lacon. cap. 4. cf. Herodot. V, 42; VI, 78 seq.). So deutete wenigstens das Volk von Argos.

Die Art die Heroën zu verehren war wesentlich verschieden vom Götterdienst. Bei letzterem schlachtete man das Opferthier neben oder auf dem Altare (βωμός), so daſs dessen Kopf rückwärts nach dem Himmel zu gebogen wurde. Solche Opfer hieſsen θυσίαι. Den Heroën wurden die Opferthiere auf jener niedrigen Ara dargebracht, oft so, daſs das Blut in eine darunter befindliche Grube lief. Jederzeit wurde hiebei auch der Kopf der Opferthiere vorwärts zur Erde niedergebeugt, und sie hieſsen deſswegen ἔντομα. (Schol. minor. ad Iliad. I, 459. Scholiast. Apollon. I, 587.). Die Handlung selbst, wie bemerkt ein Todtenopfer, hatte auch mit diesem denselben Namen ἐναγισμός. Es gab eigene Ritualbücher. So handelte z. B. ein Capitel von dem Exegetikos des Klidemos von diesen Gebräuchen (Athen. IX p. 518 Schw.). Wenn die Schriftsteller beide Arten des Dienstes genauer unterscheiden wollen, brauchen sie jedesmal das θυσίαι vom Göttercul-

tus und ἔντομα und ἐναγίσματα vom Heroëndienst. (Z. B. Herodot. II, 44. Pausan. II, 11 und die angeführte Stelle des Konon.). Häufig wird jedoch auch θυσία auf die Heroënverehrung übergetragen (z. B. im Orakel bei Pausanias vom Heros Kleomedes VI, 9. Bei Diodorus IV, 1, cf. 39 wo der richtige Ausdruck steht, und an beiden Stellen Wesselings Anmerkungen, und andere Beispiele, die Cuper in Observv. I, 12 und III, 16 nachgewiesen hat.). Von den Phocensern lesen wir, dafs sie einen Stammfürsten (ἀρχηγέτης) in einem Heroum jeden Tag mit einem Opfer verehrten. Das Blut gossen sie durch ein Loch in das Grab hinab, und das Fleisch genossen sie (Pausan X, 4.). Sonst hören wir von folgendem Unterschied: den Göttern opferte man am Tage des Neumonds; den Dämonen und Heroën am Tage nachher. Auch ward letztern zu Ehren der zweite Becher gemischt (Plutarchi Quaest. Rom. VII, 93 seq.). Auch opferte man den Göttern gegen Morgen (wie denn alle Altäre der Götter gegen Osten standen (Vitruvius de Architect. IV. 8.); den Heroën aber gegen Abend (Pindari Isthm. IV, 110 und daselbst der Scholiast.). Es wurde daher jenem Enkel des Asklepius Alexanor schon als Heros nach Sonnenuntergang geopfert, vielleich ohne jene oben vermuthete (II, S. 349.) nähere Beziehung auf heilsamen Schlaf.

Auch auf andere Weise verehrten die Griechen das Angedenken ihrer Heroën. Sie

benannten zuweilen ihre Volksabtheilungen nach ihnen. Beispiele finden sich hin und wieder, auch bei andern Nationen des Alterthums. Athen stellt ein recht charakteristisches Exempel auf: Bei dem Kampf der Factionen des Klisthenes und Isagoras, ergriff der erstere, um sich das Volk desto geneigter zu machen, das Mittel die Anhänglichkeit desselben an seine Heroën zu benutzen. Er schaffte mithin die vier alten Namen (1) der

(1) Nach Herodotus und Euripides von den Namen der Söhne des Jon benannt; nach Plutarchus und Strabo aber wahrscheinlicher von ihrem Stand und Gewerbe: Erst die Adelichen, wörtlich die Glänzenden (Illustres), dann die Ziegenhirten, drittens die Landbauer und endlich die Krieger. (Herodot. V. 66 ibiq. Wesseling.). Diese Namen waren auch in die Colonialstädte Milet nnd von da nach Cyzikos übergegangen. Die Glänzenden (Γελέοντες) erinnern an die Parsi (die Strahlenden) und an die goldene Horde bei den Mogolen; und so ist der alte König Gelon von Syrakusae der Glänzende, wie der Parse Koresch, Cyrus der Sonnenglanz. Die auch durch die Cyzicenische Inschrift bestätigte Lesart findet sich auch in der vor mir liegenden alten Handschrift des Herodotus, welche in der dritten Stelle Ἀρκάδεω hat, aber in der ersten γελέοντος. Bei der sonstigen Übereinstimmung dieses Codex mit dem Mediceischen, vermuthe ich daher gegen Wesselings Annahme, daſs auch dieser richtiger so gehabt hat.

Stämme (φυλαί) ab, ging nach Delphi und schlug dem Orakel hundert Namen von Heroën vor. Aus diesen wurden zehn erlesen, wonach fortan die von ihm eingeführten zehn Stämme benannt wurden. Alle diese Heroën waren, den einen Ajax ausgenommen, einheimische. Sie hieſsen von nun an die Namengebenden (ἐπώνυμοι) und der bereits oben angeführte Hippothoon wird in dem Verzeichniſs bei Pausanias zuerst genannt. (Herodot. V, 66; Pausanias I, 5. Scholiast mscr. Aristid. Panath. I, p. 536 Jabl.). Die Zahl von hundert Heroën, die uns der angeführte gelehrte Scholiast nennt, und die vermuthlich fast sämmtlich Attische waren, kann uns einen Begriff von der Ausdehnung auch dieses Theils der griechischen Religionen geben. Doch mochten die Athener, deren δεισιδαίμονια gerade in Bezug auf Heroëndienst Älianus (V, 17.) nennt, auch hierin wohl vor anderen eifrig seyn.

Auch auf den Münzen griechischer Städte wurden die Heroën verewigt, besonders wenn sie zugleich Erbauer derselben waren. So ward der Klazomenier Tisamenes von den Bewohnern von Abdera, zu deren Stadt er den ersten Grund gelegt hatte, als Heros verehrt und auf den Münzen dieser Jonischen Colonialstadt kommt eine Heroïne Abdera und vermuthlich auch ein Heros Abderos vor. Dieser war, wie Hylas, ein Liebling des Herakles (Apollodor. II, 58 ibiq. Heyne Hygini fab. 29. p. 86. ibiq. Staver.). Auf ähn-

liche Weise verewigten die Bewohner der Stadt Termessos ihren alten Heros. Solymos, als Erbauer der Stadt, auf ihrem Gelde. In demselben Sinn verehrten andere Städte ihre Erbauer als Heroën, ja zuweilen selbst als Götter, wie z. B. die Bewohner von Alabandos und Tenedos ihren Tenes und Alabandos (Cic. de N. D. III, 15.). Auch die Erhaltung einer Stadt war für den Wohlthäter der Ursprung von Heroënehren. So widmeten die Bewohner von Amphipolis in Thracien dem Spartanischen Feldherrn Brasidas, weil er ihre Stadt gerettet hatte, Todtenopfer, ein jährliches Festopfer und eine Colonie (Thucydid. Lib. V, 11.). Beispiele aus den griechischen Städtemünzen gibt Spanheim (d. Us. et Praest. Numism. Tom. I, p. 563 seqq.) mit reicher Hand. Ausgezeichnete Wesen stiegen, wie wir sahen, selbst zu den Göttern auf. Die Herakleen und Dionysiaden (und von der letztern Inhalt muſs ja im Verfolg vorzüglich die Rede seyn) hatten diese Ansicht in höherer und niederer Stuffe ergriffen. Die Herakliden, nachdem ihr Stammherr aus den Sterblichen geschieden war, flüchten sich, von Eurystheus vertrieben, nach Athen. In dem darüber entstandenen Kriege verliert Eurytsheus sein Leben. Nun bewohnen Hyllos und andere Herakliden die Stadt Theben. Jetzt stirbt Alkmene in hohem Alter. Nach Jupiters Rathschluſs soll sie in der Seeligen Inseln dem Rhadamanthos vermählt werden. Hermes stiehlt daher ihren Leib den Herakliden, die

am Grabe statt der Frau einen Stein finden. Diesen setzen sie bei in einem Hain, und seitdem sieht man das Heroum der Alkmena zu Thebe. (Pherecydes apud Antonin. Liber. cap. 33 cf. Pherecydea p. 50 Sturzii.). So war also des Herakles Mutter Heroïne. Dem Sohne erwies zuerst Athen, das die Herakliden aufgenommen und mit den Waffen vertheidigt hatte, göttliche Ehre, da ihm in andern Städten bisher nur Heroëndienst zu Theil geworden war (Diodor. Sic. IV, 39.). Athen gerade, man übersehe diese Angabe nicht, das ägyptisirende Athen erkennt Herakles zuerst als Gott, d. h. den Sonn-Herakles aus Ägypten selber her. Diesem Sonnenkind Herakles und Sonnengott selbst feierte man auch fortan Mysterien (Lydus de mensib. pag. 93.). Was mochte der Inhalt dieser Mysterien seyn? Hauptsächlich ohne Zweifel jene Verklärung durch Feuer und Licht, jene Läuterung des materiellen Menschen vom Heros zum Dämon und Gott hinauf, wovon ja auch der Volksmythus in der Verbrennungsscene auf dem Öta die Spuren aufbewahrte. Das war Ägyptische Athenische Priesterlehre und fortdauernd (wie Lydus l. l. vermuthen läſst), allgemeine Herakleïsche Mysterienlehre. In der Bacchischen Religion, wie wir unten sehen werden, trat diese Läuterungstheorie viel deutlicher hervor. Hier muſs nur an eine Heroïne dieses Kreises erinnert werden. Es war des groſsen Bacchus Mutter Semele selbst. Am alten Sonnenort, zu Delphi, fei-

erte man ihr alle neun Jahre einen heiligen Tag. Er hies Herois (Ἡρωίς.). Es war ein Geheimdienst, den ein ἱερὸς λογος erklärte. Gelehrte Griechen forschten nach des Festes Bedeutung. Diese sey den Thyaden bekannt, antwortet der Referent. Aus dem Hergang dabei zu schliefsen, werde die Auferwekkung der Semele vorgestellt. (Plutarchus Quaest. Graec. p. 293 B. C.).

So knüpft sich also die Heroënlehre mit den Bacchischen und andern Mysterien zusammen, die uns in diesem Buch beschäftigen werden. Im Capitel von der mysteriösen Heilsordnung werden wir das Amt der Dämonen und Heroën näher bemerken. Vorerst werfen wir nun noch einen Blick auf die Dämonologie und Herologie nach der Lehre der Schulen, so wohl im Morgenland, als unter den Griechen.

§. 7.

Es kann hiebei natürlich unsere Absicht nicht seyn, die philosophische Dämonenlehre in alle Wendungen zu verfolgen, die sie in den Systemen der Griechen nahm. Wir haben nur ihren Ursprung aus den Religionen des Orients zu bemerken, den Gang, den sie im Grofsen genommen, und ihren Zusammenhang mit der Lehre von den Mysterien. Den Ursprung der Dämonenlehre aus fremden Religionen bemerkt Plutarchus (de oracul. de-

fect. p. 415. A.), ohne jedoch über das eigentliche Vaterland etwas entscheiden zu wollen. Er redet dorten von den Dämonen als Mittelwesen, die uns mit den Göttern vereinigen, und bemerkt dabei, es möge dies nun Lehre der Magier und des Zoroaster, oder Thracisches Dogma von Orpheus her, oder Lehre der Ägyptier oder Phrygier seyn, wie denn in den Religionsgebräuchen dieser beiden Völker Manches vorkomme, was darauf führe. Verbindet man eine andre Stelle (de Isid. p. 360. D.) damit, so sieht man, daſs Plutarchos hiebei an die Osirisfeier und an die Feste des Attis und die damit zusammenhängenden Mythen dachte, denn diese ins Fleisch gekommenen Götter erklärt er dorten für Dämonen. Allerdings hat der gelehrte Forscher die Hauptpunkte in jener Stelle bezeichnet, wovon alle Dämonenlehre zu den Griechen ausgegangen ist. Die Phrygischen und Samothracischen Lehren von Mittelwesen und planetarischen Potenzen haben wir oben kürzlich nachgewiesen. Hier, wo wir auf dem Scheidepunkt des griechischen Volksglaubens von der Mysterienlehre und Orphischer Doctrin stehen, werfen wir nun auf die Dämonologie der alten Perser und Ägypter einen Blick, bevor wir die philosophischen Ansichten der Griechen andeuten. Der alte Magismus ist ganz gewiſs eine Qauptquelle dieser so äusserst wichtigen Lehre. In welchem Zweig desselben, und an welchem Ort dieser fruchtbare Satz zuerst gekeimt sey, ob in Medien oder Babylon,

möchte wohl jetzt noch schwer zu beantworten seyn. Genug Zoroaster und seine Nachfolger hatten eine systematische Classification von Mittelwesen, die mit ihrem ganzen Lehrgebäude aufs innigste verflochten war. Darin stimmen Griechische Schriftsteller und Parsische Urkunden zusammen. Beweise liegen in Menge vor. Ich begnüge mich einige zu geben: Plutarchos selbst, der, wie wir wissen, durch gelehrte Führer, wie Theopompos und Andere, ziemlich ins Innere des Parsischen Systems eingedrungen war, gedenkt (de Isid. pag. 370.) der Schöpfungsacte des Ormuzd, wie er zuerst die sechs Götter oder Geister hervorgebracht und jedem sein Reich angewiesen, sodann die Sterne und den Wächter des Himmels Sirius geschaffen habe, und fährt darauf fort, ausserdem habe er noch vier und zwanzig andere Götter und Geister hervorgebracht, die er in ein Ey einschloſs; nun aber habe Ahriman eben so viele Geister anderer Art geschaffen, welche jenes Ey geöffnet hätten, wodurch die Vermischung des Guten und Bösen (vermuthlich in der sublunarischen Welt) erfolgt sey. Einen andern Bericht lesen wir bei Diogenes Laërtius (Prooem. sect. 5.); wonach die Magier Götter annahmen, die sich ihnen zuweilen offenbarten. Von den beiden Grundwesen gehen gute und schlimme Boten aus, wovon jene vom Wink des Ormuzd abhängen, diese vom Ahriman. Letztere irdischer Natur, die auf Erden sich herumtreiben um dem Menschen zu schaden (Minucius Felix

Octav. cap. 24.). Alle diese Nachrichten, die sich mit Vielen andern vermehren liessen, finden in den Zendbüchern ihre völlige Bestätigung. Jene sechs Götter oder Geister, die, nach Plutarchus, Ormuzd erschaffen, sind die 6 Amschaspands des Zendavesta, wozu jener selbst, der vornehmste, als der 7te sich gesellt. Die 24 Genien sind die 24 vornehmsten Izeds, oder guten Geister zweiten Rangs, deren bald 28, bald 30 nach den Monatstagen, bald viele tausende genannt werden. Sie haben die Aufsicht über die ganze Natur, sie heifsen Richter des reinen Volks, sie sind geschaffen zum Glück und Seegen der Welt (Zendavesta II nr. LXXXIX C. 3. — Izeschne H. XVII. vergleiche Anhang I, 114, III, 181.). Namentlich wird in den Zendbüchern ihr Erscheinen, bald unter dieser, bald unter jener Gestalt, bemerkt und es ist von Sehern die Rede, die sich dieser, Erscheinungen würdig zu machen suchen (Ibid. III, 246.). Diese Izeds sind den Amschaspands als Diener untergeordnet. So wie Ormuzd von den Amschaspands umgeben ist, so hat jeder dieser letztern sein Gefolge von Izeds. An diese schliefsen sich die Feruers an, als die dritte Classe der guten Geister. Von ihnen kommen die Menschenseelen, sie sind der göttliche Theil derselben, oder vielmehr der reinste Theil, das Urbild jedes Wesens. Daher auch Ormuzd mit den übrigen Amschaspands ihre Feruers haben. Sie sind die Bürger der reinen Lichtwelt; sie

sind unsterblich und ganz Leben; im Himmel halten sie Wache gegen Ahriman und sein Reich; sie bringen die Gebete der Frommen zum Ormuzd, schützen und läutern sie von allem Bösen. Ihre Zahl und Stuffen sind sehr grofs und verschieden. In den Persischen Urkunden wird ihrer oft im Gebet gedacht. Da heifst es z. B. „Ich rühme, erhebe hoch und liebe die reinen, starken, vortreflichen Feruers durch Izeschne.“ Diese starken Feruers, sind die Feruers der Poeriodekeschans, d. h. jener Heiligen des Urgesetzes, die im reinen Dienst der Vorwelt und durch hohe Tugenden sich hinauf geläutert haben zu höherer Verklärung. (Jescht Favardin XCIII. Carde II, vergl. Anhang zum Zendavest. I, S. 305 f., und II, S. 118.). Hiermit hing die Verehrung vorzüglicher Menschen zusammen, und es finden sich Beispiele von Verehrung des Feruers eines Königs noch bei seinen Lebzeiten (Ibid. II, 306.).

Dem Lichtreiche des Ormuzds ganz parallel läuft die Einrichtung des finsteren Reichs des Ahriman. Auch dieses ist mit bösen Mittelwesen (Dews) verschiedener Art bevölkert. Aus dem Allen ergibt sich, dafs das was im Hesiodus und andern Volksdichtern wie in Volkssagen der Griechen nur abgerissen und einzeln hervortritt, in der Theologie der alten Parsen systematisch durchgeführt war. Die innere Gleichartigkeit mehrerer Sätze von den Dämonen und Heroën wird hierin niemand verkennen.

In Betreff der Ägypter können wir, nach den Andeutungen im 1ten Theil, kürzer seyn. Wir dürfen uns nur erinnern, was dorten von den drei Götterordnungen, von den Planeten, vom Zodiakus und von den Decanen bemerkt worden ist (I, S. 282 — 286.). Aus diesen Vordersätzen bildete die Ägyptische Priesterschaft eine Kosmologie, worin alle Wesen, Geister und Körper, in einer einzigen grofsen Ökonomie oder lebendigen Haushaltung verbunden waren. Es war ihnen die ganze Welt von dem Scheitelpuncte des Himmels bis zum Mittelpunkte der Erde herab, nach einer grofsen Abstufung von Göttern und Dämonen eingetheilt. In der obersten Region des Himmels bis zum Monde wohnen die Götter nach ihren drei Ordnungen, so dafs immer die niederen den höheren dienen. An die Zodiakalgötter schliefsen sich die sechs und dreifsig Decane an, wovon ein jeder seine zwei Diener hat; und so war der ganze Thierkreis, nach seinen 360 Graden unter Aufseher gestellt. Wie die obere Himmelssphäre ihre Ökonomie von verschiedenen Wesen hat, so auch die untere. Der Kreis des Mondes, ingleichen Wasser, Erde, Luft sind mit Dämonen angefüllt, die den Elementen und Körpern vorstehen. Steine, Metalle und Pflanzen stehen unter ihrem Einflufs. Die Wirksamkeit der Kräuter hängt von dem relativen Stand der Sonne in diesem oder jenem Himmelszeichen, und von dem Zeichen ab, in welchem sie

blühen, gebrochen und bereitet werden. Eben so steht der thierische und menschliche Leib unter dämonischer Gewalt und Obhut. Der menschliche Körper ist nach den 36 Decanen, die ihn regieren, in 36 Theile getheilt, wovon sich durch die Aderlaſstäflein des Calenders die Spuren bis auf uns fortgepflanzt haben. Auf gleiche Weise steht auch die Menschenseele in der Macht der Geister. Auf- und abwärts wird sie von ihnen geleitet. Dieser Satz wird erst im Verfolg deutlicher werden. Hier bemerken wir nur noch, daſs die Dämonen die Seele ins Leben herab führen und an Körper fesseln, so wie die Heroën das Amt haben, sie wieder aus dem Leibe zu befreien (s. Görres Mythengeschichte II, 383 ff. vergl. oben I, S. 286 ff. 342.).

Hier müssen wir die Frage berühren: hatten die Ägyptier denn auch Heroën? (verglichen oben I, S. 281.). Das soll ja Herodotus (II, 50, 143.) bestimmt verneint, und nachher doch wieder, falls die erste Stelle nicht verdorben sey, in schneidendem Widerspruche mit sich selbst, durch erzählte Thatsachen bejahet haben. So lautet der Vorwurf, den Meiners in seiner krit. Geschichte der Religionen (I, 326.) dem Altvater der Historie macht. Es kommt hierbei Alles auf die richtige Erklärung der Worte (II, 50.) an: νομίζουσι δ' ὦν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν. Die Stelle ist nicht verdorben. Wenn man weiſs wie die Griechen, und namentlich Herodotos νομίζειν und τὰ νομιζόμενα gebrauchen (man

vergleiche nur II, cap. 51 und 64); so sieht man ohne Weiteres, daſs hier der Geschichtschreiber wieder eine Verschiedenheit des Ägyptischen und Griechischen Cultus bemerklich machen wollte, wie er in diesen Capiteln so oft thut. Er wollte also sagen: die Ägyptier verrichten den Heroën keinen der hergebrachten Gebräuche, d. h. nach dem ganzen Sinn und Zusammenhang, der unter uns Hellenen hergebrachten, also keine Feier von Todestagen, keine Todtenmahle, keine Todtenopfer (ἐναγισμούς.). Daſs Ägypten Wesen hatte, die man nach Griechischem Begriff Heroën nennen konnte, wuſste der Geschichtschreiber wohl. An mehreren Stellen des zweiten Buchs (59, 64, 112 u. s. w.) gedenkt er dergleichen heroïscher Wesen selbst. Wir haben oben auch aus Plutarchus eine exoterische Ansicht bemerkt, wonach Osiris und Typhon selbst einst Menschen gewesen waren. Eine ähnliche Sage in Betreff des Thebaischen Hermes und des Memphiters Asklepios, die aus Menschen Götter geworden wären, berührt Clemens von Alexandria (Strom. I, p. 334). Wenn dieser letztere Begriff von Heroëen, wie es scheint bei den Ägyptiern vorwaltete, so konnte ganz natürlich von jenem Todtendienst unter ihnen hiebei nicht die Rede seyn. Gerade in demselben Falle befand sich der Grieche in Betreff des Olympischen Herakles. Wollte er hier consequent seyn (und die ägyptisirenden Athener wie die ihnen nachahmenden andern Städte waren es ja); so muſste ein

Gottesdienst an die Stelle des Todtenopfers treten.

§. 8.

Diese systematische Dämonen- und Heroënlehre fand nun unter den Griechischen Philosophen Eingang. Daſs sie auf mehreren Wegen, so wohl über Vorderasien, als unmittelbar aus Ägypten zu ihnen gelangen konnte, haben wir, nach Plutarchos (de orac. def. p. 415.) oben bemerkt. Daſs Ägypten jedoch die Hauptquelle für die geordnete, höhere Dämonologie der Griechen war, wird sich im Verfolg aus dem ergeben, was über die Orphischen Schulen gesagt werden muſs. Auf die Orphiker deutet auch Plutarchus theils in der angeführten Stelle, theils in der andern (de Isid. p. 360. D.) sichtbarlich hin. Hier sagt er, Pythagoras, Platon, Xenokrates und Chrysippos seyen im Begriff von den Dämonen als Mittelwesen den alten Theologen gefolgt; womit so häufig die Orphiker bezeichnet werden. Mit jenen vier Namen sind so ziemlich die Hauptschulen genannt, die in Griechenland die Dämonologie ausgebildet haben; Pythagoras nämlich, Platon und alle die sich früher und später, bis nach Christi Geburt herab, Pythagoreer und Platoniker nannten, und die Stoïker, die in dieser Lehre so Vieles mit den Platonischen Schulen gemeint hatten. Wir deuten kürzlich einige Hauptpunkte an,

mit nächster Beziehung auf die Mysterien. Thales soll zuerst den Unterschied der Götter, Dämonen und Heroën vorgetragen haben (Athenagoras Legat. pro Christ. p. 28.). Nach dem, was wir aus Hesiodos wissen, muſs in dieser fragmentarischen Nachricht wohl von einem Versuch systematischer oder doch geordneter Begründung die Rede seyn, den dieser Vater Jonischer Philosophie gemacht haben möchte. Dafür spricht auch der Zusatz, wo wir hören, er habe die δαίμονας als psychische Wesen, die Heroën aber, als die vom Leibe getrennten Menschenseelen genannt. So nimmt letztern Satz der sogenannte Plutarchus (de placit. philos. I, 8.), der diese Lehre dem Thales, Pythagoras, Platon und den Stoïkern beilegt. Da die Erörterung einzelner Schuldogmen ausser meinem Plane liegt, so begnüge ich mich zu bemerken, daſs bei Athenagoras blos von abgeschiedenen Seelen der Menschen (ἀνθρώπων statt σωμάτων) die Rede ist. Gelegentlich bemerke ich nur noch, daſs die auch von Beck aufgenommene Lesart ψυχικάς gegen die Galenische (φυσικάς) durch die Stelle des Athenagoras Bestätigung erhält. Der Unterschied zwischen guten und bösen Heroën wird in der angeblich Plutarcheischen Schrift (l. l.) gleichfalls jenen Philosophen beigelegt. Im Pythagoreïschen System tritt schon eine bestimmtere Ökonomie des Geisterreichs hervor. Da hören wir von einem Abfall der Seelen und von ihrer Rückkehr, von einem Seelengebieter Hermes, der die reineren in

die oberen Sphären zurückführt, die unreinen aber den Erinnyen zur Fesselung übergibt; auch dafs die Luft mit Seelen erfüllt sey, die Dämonen und Heroën heifsen, die den Menschen Träume senden, und Menschen und Thieren Heilmittel in Krankheiten angeben (Diogen. Laërt VIII, 32 ibiq. Interprett.). Die Classen der Wesen bestimmten die Pythagoreer so: Es gäbe drei Ordnungen vernünftiger Naturen (λογικῶν), die erste bestehe aus den Göttern (θεοῖς); die zweite mittlere (τὸ μέσον αἰθέριον) seien die Dämonen und Heroën, und die 3te, die irdische (χθόνιον) die Menschen. Oder sie redeten auch von dreierlei δαίμονες: Die ersten sind unsterbliche, am nächsten verwandt dem höchsten Gott und keiner Sündhaftigkeit fähig; die zweiten sind Heroën, mitten inne zwischen diesen und der folgenden Classe; die dritte sterbliche, d. h. Menschenseelen, die durch ihre Tugenden hinaufgestiegen sind in den reinen Aether. Dort können sie immer bei den Göttern bleiben, wenn sie nicht durch neue Verschuldung die Strafe verdienen in sterbliche Leiber zurückkehren zu müssen (Hierocles ad Pythagorae aur. carm. p. 226 seqq. cf. Schier ad h. l. p. 36.). Nach andern Angaben (s. ll. ll.) statuirten die Pythagoreer nur zwei Dämonenordnungen, wie denn die Berichte über diese Schule aus begreiflichen Ursachen in jeder Lehre abweichen. So viel ist gewifs, dafs der Grundfaden dieser und anderer Pythagoreïscher Dogmen, schon von sehr alten Schriftstellern

Ägyptischer, Orphischer oder Bacchischer Lehren angesehen ward. Man vergleiche nur die Hauptstelle des Herodotus (II, 81 nach der ächten unverstümmelten Lesart — Wir kommen unten darauf zurück.). Hiermit hing denn auch der Folgesatz zusammen, der unmittelbar an jene Pythagorische Dämonologie und Herologie angeknüpft wird (Diogen. Laërt. VIII, 32.), dafs die Reinigungen und die ganze Mantik sich auf diese Geister beziehen. An diese Pneumatologie schlofs auch Empedokles sich an. Er hatte ganz ähnliche Vorstellungen von der Seele und von ihrer Verbindung mit dem Leibe in der Zeugung. Auch nach ihm waren die Seelen göttlichen Ursprungs; sie hiefsen ihm Dämonen, und ihr Herabkommen in den Körper verglich er mit einer Verbannung, die sie so lange Zeit von den Göttern entfernt halte, deren Theil sie doch seyen (Plutarch de exilio p. 607. C. Stobaei Sermon. 38. p. 230. ed. Gesneri tert.). Auch er weifs von jenen Reinigungen und Qualen der Seelen (Dämonen) durch die verschiedenen Elemente, welches wir unten im Allgemeinen deutlicher machen müssen (Plutarch. de Isid. p. 361 C.). Die Erde nennt er in diesen Beziehungen den freudelosen Ort (ἀτερπέα χῶρον) und die Wiese der Ate (Ἄτης λειμῶνα) (Hierocles in aur. carm. Pyth. pag. 186 ed. Needh.). Mithin braucht Empedokles schon den Ausdruck δαίμονες auch von den schuldigen Seelen der Bösen, die erst in Körper zurückgebannt und endlich durch alle Elemente hin-

durch getrieben werden. (vergl. Sturzii Empedocles pag. 448 seqq.). So schwer es seyn möchte über die Dämonologie des Heraklitos etwas ganz ins Einzelne gehendes zu sagen, worauf ich bei einer andern Gelegenheit zurück kommen werde, so möchte ich darum doch nicht an der Ächtheit einiger Sätze zweifeln, die uns die Alten von ihm aufbehalten haben, wie Schleiermacher (in Wolf und Buttm. Mus. d. Alterthw. I, 3, 495 ff.) geneigt ist. Heraklitos konnte dennoch ein Gegner der Volksreligion seyn, ohne sich von einer Dämonenlehre loszusagen, die aus den Theorien des Orients sich zu den Griechen fortgepflanzt hatte, und wovon ja das älteste Poëm des Hesiodos so deutliche Spuren zeigt, jener Anführungen aus den Pythagoreïschen Dogmen nicht zu gedenken. Nach Diogenes Laërtius (IX, 7.) hätte Heraklitos gelehrt: Alles sey mit Seelen und Dämonen angefüllt. Hiemit setzt man die Erzählung bei Aristoteles (de partib. anim. I, 5.) in Verbindung, wonach er behauptete, auch am geringsten Orte seyen die Götter, so wie jene mifsbilligende Äusserung über den Bilderdienst (bei Celsus in Origen. c. Cels. VII, p. 738.): „und zu diesen Bildern beten sie, als wenn jemand mit den Häusern (oder Balken) redete, nicht einmal wissend, wer Götter und Heroën sind." Über den Sinn und die Stelle, die diese Dämonenlehre im Herakliteischen System haben mochte, worüber Schleiermacher einige gute Bemerkungen macht, ein andermal; hier lege

ich nur die Vermuthung nieder, dafs, wie überhaupt, so auch in diesem Capitel die Philosopheme des Heraklitos als eine Hauptwurzel der Stoïschen Dämonologie zu betrachten sind.

Ehe ich von dieser rede, mufs ich des Platon und der Akademiker gedenken. Es ist nicht zu leugnen, dafs dieser Philosoph in seinen verschiedenen Schriften für die Dämonologie verschiedene Standpunkte nimmt; gleichwohl läfst sich nicht verkennen, dafs er die Lehre in dem ganzen Umfang, den sie im Orient und durch frühere Griechische Religionsinstitute und Schulen erhalten hatte, kannte, und zum Theil auf eine sehr bemerkenswerthe Weise gebrauchte. Im Timaeos (pag. 324 Bip.) spricht er zurückblickend davon, und erwähnt die Schwierigkeit, die Geburt der Dämonen zu erkennen. Im Kratylos (p. 51 ed. Heind.) wird, nach der dort gewöhnlichen Art, ihr Name erklärt: sie seyen Einsichtsvolle (δαήμονες); die Heroën aber werden dorten, in derselben etymologischen Manier, als Söhne von Göttern oder Göttinnen in Bezug auf das Wort Liebe (ἔρως) erklärt. In der Apologie hingegen werden die Söhne, die die Götter mit Nymphen oder andern Frauen erzeugt haben, Dämonen genannt. In der bekannten Stelle des Phädros, wo Hestia in der Götter Hause allein bleibt, wird Zeus, der Führer (ἡγεμών), der anderwärts auch μέγας θεὸς oder μέγιστος, der grofse und gröfseste

Gott heiſst, vor den übrigen Göttern (θεοί) und von den Dämonen (δαίμονες) unterschieden. Unter den Letzten sind dorten alle Seelen, (die göttlichen ausgenommen) auch die menschlichen gemeint, ehe sie in sterbliche Leiber kommen (Phaedr. pag. 251 ibiq. Heindorf.). Gott bildete nämlich die Menschenseelen selbst, hieſs sie, ehe sie sich mit dem sterblichen Körper verbänden, auf den Sternen wohnen zu gleicher Zahl und belehrte sie dorten vor dem Hinabgang über ihr göttliches Wesen und ihre Bestimmung (Timaeus p. 325 seq.). Im Politikos (p. 537. D. ed Francof.) wird von den Dämonen geredet, die als göttliche Hirten (Hüter νομεῖς θεῖοι) die lebendigen Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen hüteten und (p. 539. C.) von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons. In den Gesetzen (IV. p. 832 Francof.) werden, nach den verschiedenen Götterclassen, die Dämonen und darauf die Heroën der öffentlichen Verehrung empfohlen. In der Hauptstelle (Epinomis pag. 1010 seq. Francof. pag. 259 seq. Bip.) erklärt sich Plato über die heiligen Thiere (ζῶα), wie er sie nennt, womit in einer zusammenhängenden Stufenfolge der Himmel erfüllet ist, redet sodann von den sichtbaren Göttern in den Sternen, von den Thieren im Äther und von den Dämonen in der Luft. Beide letztere Arten können nichtgang gesehen werden. So nahe auch die Dämonen um uns sind, sie erscheinen uns doch nie offenbar. Aber mit bewunderns-

werther Einsicht und mit hellem, scharfem Geiste begabt durchschauen sie alle unsere Gedanken. Den trefflichen, edlen Menschen lieben sie ausserordentlich; den Bösen hassen sie: denn diese Wesen (die Dämonen) sind nun schon durch Schmerz und Freude rührbar, Empfindungen die der vollendete Gott nicht kennt. Zwischen den höheren Göttern, den Dämonen und der Erde herrscht ein beständiger Verkehr. Diese mittleren Wesen, die Dämonen, können sich mit leichtem Flug zur Erde herablassen, so wie sie sich zum Himmel erheben. Eine fünfte Art von Wesen stellt man sich am richtigsten als Halbgötter vor. Sie gehören dem Wasser an, und, nur zuweilen sichtbar, erregen sie auch bei dunkler Erscheinung, Bewunderung. Alle diese Wesen (ζῶα) offenbaren sich vielfältig, in Träumen und in der Divination, durch das Ohr von Kranken und Gesunden und beim Abschied aus diesem Leben; sie wirken vielfach aufs Gemüth des Menschen. Daher viele öffentliche und Privat-Religionsanstalten ihretwegen geordnet sind und ferner angeordnet werden. Der Gesetzgeber soll in allen diesen Dingen keine Neuerungen machen. Hieran schliefst sich die andere Hauptstelle unmittelbar an, die noch deutlicher, als jene die Beziehung dieser ganzen Lehre auf die Mysterien zeigt. Ich theile sie daher ganz mit. „Was wäre also, fragt Sokrates (im Platonischen Gastmahl cap. 28. p. 202, nach Schleiermacher) die weise Diotima, was wäre Eros?“

Worauf sie erwiedert: „ein grofser Dämon, o Sokrates. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen. — Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? Zu verdollmetschen und zu überbringen den Göttern was von den Menschen und den Menschen was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer und der Andere Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen Beiden ist es also die Ergänzung, dafs nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, W e i h u n g e n und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen; sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den Menschen geschieht durch dieses sowohl im Wachen als im Schlaf. Wer sich nun hierauf versteht, der ist ein dämonischer oder geistlicher Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun gibt es Viele und Vielerlei, und einer von ihnen ist auch Eros.“ Welche Aufmerksamkeit diese Stelle schon im Alterthum gefunden hat, zeigen die vielen Anführungen und Anspielungen (2). Wir finden dieselben Ideen

(2) Plutarch de Isid p. 361 B. C. Aristidis Oratt. II, pag. 106 ed. Jebb. Appulejus de

in dem Bruchstück eines Orphischen Gedichts bei Clemens von Alexandria (Strom. V, p. 724) wieder, und namentlich versichert man von dieser Platonischen Stelle, daſs sie ganz in der Orphischen Weise sey (s. Proclus in Platon. Parmenid. bei Bentley epistol. ad Millium p. 455 ed. Lips.). Wir haben nicht den geringsten Grund in die volle, buchstäbliche Wahrheit dieser Aussage einen Zweifel zu setzen, da nach allen Zeugnissen die fortlaufende Tradition von Asien und Ägypten her immer dasselbe groſse System von Geistern zeigt, die vom Scheitelpunkte des Himmels bis in die Eingeweide der Erde die Sterne, die Elemente, die Metalle und Pflanzen und den thierischen Leib regieren, und auch die Seelen hüten, freundlich bald und hold dem Guten, bald strafend und furchtbar dem Bösen, und denen jede Seele, je besser sie ist, desto gröſsere Aufmerksamkeit und Verehrung widmet. Daſs von dieser Pneumatologie Manches selbst im Volksglauben lag, ist oben bemerkt worden, und so konnte Menandros eine Sentenz wie die „Es sey jedem Mensch von der Geburt an sein Genius beigegeben als Mystagog des Le-

dogm. Platon. und de genio Socratis p. 101. Porphyr. de Abstin. p. 173 ed. Rhoer. Hermias ad Platonis Phaedr. pag. 93 ed. Ast. Maximus Tyr. Dissert. XIV, 8. p. 266 und andere Stellen, deren ich zum Theil unten gedenken muſs.

bens" (Ammian. Marcellin. XXI, 14.) selbst auf die Bühne bringen.

Diese Veredlung des Menschen durch Mittelwesen wird im Verfolg deutlicher werden, wo wir die Heilsordnung nach der Lehre der Mysterien zeigen. Hier wollen wir nur noch einige Hauptideen der nachfolgenden Philosophen andeuten, die guten Theils nun den Platon als ihren Lehrer auch hierin erkennen. Dafs auch die Akademiker hierüber ihre Theorien hatten, zeigen mehrere Berichte. Dahin gehört z. B. der Satz des Xenocrates, den uns Plutarchus (de Isid. p. 361 B.) aufbehalten hat: Weder den Göttern noch den guten Dämonen kämen jene unglücklichen Tage (die der griechische Calender aufführte) noch jene Feste zu, wobei Trauer, Wehklagen, Fasten, Unglücksworte und dergleichen Dinge gebräuchlich seyen. Es gäbe in dem Luftraum gewisse grofse und starke Naturen, düster und menschenfeindlich von Charakter. Diese hätten an solchen Äusserungen der Andacht einen Gefallen und betrachteten sie als einen Tribut, wodurch sie bewogen würden von gröfseren Heimsuchungen abzustehen. Hierbei können wir uns des furchtbar züchtigenden Dämon (δαίμων ἀλαστωρ) erinnern, der im 72ten [LXXIII] Orphischen Hymnus vorkommt. Auch gehören die durch Blut und Tod rächenden Genien (δαίμονες προστρόπαιοι, παλαμναῖοι) und ähnliche Kunstwörter der Dämologie hierher, in gutem und bösem Sinn,

die uns der gelehrte Grammatiker Pollux bekannt macht. Zu der Zahl der guten gehören die lösenden (λύσιοι), die abwehrenden (ἀποτρόπαιοι), die Übel abwendenden (ἀλεξίκακοι) und ähnliche Namen, die wir dorten (Pollux Onomast. V, 26, 131.) lesen, worunter uns der letzte an den Heiland Herakles, der denselben auch führte, aufs neue erinnert. Auch die Stoiker kannten gute und böse Dämonen, gute und böse Heroën (Plutarch. de Placit. I, 8.). Sie schlossen sich, wie bemerkt, in Vielem an Heraklitos und in dieser Lehre besonders an Platon an. Mithin waren auch sie gute Orphiker, nur dafs sie alte Dogmen, nach ihrem System, dialektisch zu erweisen suchten. Je mehr sie auf das Capitel von der Divination und Geisterlehre hielten, desto ausgebildeter mufs ihre Dämonologie gewesen seyn. Oben wurden uns der berühmte Chrysippos als einer von denen genannt, die hierin den alten Theologen gefolgt seyen. So hatte auch der berühmte Posidonius ein eignes Buch über die Heroën und Dämonen geschrieben, woraus Macrobius (Saturn. I, 12.) eine Stelle über die ätherische Substanz der Dämonen anführt (vergl. die gelehrte Schrift Posidonii Rhodii Reliquiae doctr. coll. J. Bake p. 45.). Aus Aëtius (lib. VI, cap. 12.) erfahren wir, dafs Posidonius behauptet hatte, der Alp (Incubus) sey nicht der böse Dämon, der die von ihm besessenen zu plagen pflege. Die Stoïker nahmen neben jenen Dämonen, denen auch sie Leidenschaften beilegten und

die Obhut über des Menschen Thun und Lassen, und die sie, wie bemerkt, in gute und böse eintheilten, auch Heroën an, und bezeichneten mit diesem letztern Namen die Seelen der abgeschiedenen Tugendhaften (Diogen. L. VII, 151 ibiq Menage; vergl. Lipsii Physiologia Stoïcor. I, 18. pag. 48. seq.).

Aus der allgemeinen Quelle systematischer Dämonologie, aus den Theorien des Orients hatten nun ihrerseits auch die Hebräer geschöpft, besonders seit dem Babylonischen Exil. Unter den Seleuciden und Ptolemaeern war bekanntlich dieser Verkehr der Juden mit dem Orient einerseits und andrerseits mit den Griechen, besonders in Alexandria, noch lebhafter und dauernder. Hier trat nun der Ausdruck δαίμων, und δαιμόνιον vorzüglich, im Sinn eines bösen, plagenden Geistes, welchen freilich auch schon die älteren Griechen kannten, noch bestimmter hervor, und ward in einer eignen Pneumatologie ausgebildet. Hieraus entsprangen nun jene Begriffe von Dämonen (δαιμόνια) als Geister böser Menschen, die in den Leib Anderer fahren und sie plagen, und von den Mitteln dagegen, z. B. von Wunderkräutern, wodurch man diese Dämonen austreiben könne (Josephus de bell. Judaic. VII, §. 3.). Es ist bekannt, wie viele Wendungen dieser neue Ideenkreis unter den Juden genommen, und wie herrschend er, nach dem N. T. unter den Zeitgenossen von Christus gewesen,

worüber die Erklärer dieser Urkunden (3) und die historia diaboli des belesenen Mayer (Tubing. 1780.) befragt werden können. Bekanntlich wurde jene böse Bedeutung von δαιμονια nun auch unter Christlichen Schriftstellern die herrschende (vergl. Origenes c. Cels. V, p. 254.). Andererseits ward der Ausspruch Christi (Matth. XVIII, 10.) Veranlassung, daſs die groſsen Kirchenlehrer den Satz von einem Engel adoptirten, der jedem Menschen als Schutzgeist beigegeben sey. Die Ausdrücke, die sie davon brauchen, nähern sich zuweilen der Griechischen Mysteriensprache und den Ausdrücken der Philosophen. So werden z. B. in einer Stelle bei Dionysius Areopag. (de coelesti hierarch. T. I, cap. 4. B. C.) die Engel gerade so beschrieben, wie Platon im Gastmahl von den Dämonen redet, und eine Stelle des Basilius (c. Eunomium III, p. 272.), wo von dem Engel gehandelt wird, der jedem Glaubigen als Pädagog (παιδαγωγός) und als Hirte (νομεύς) zur Regierung des Lebens beigegeben sey, erinnert theils an das, was wir oben von den Mystagogen des Lebens in Menanders Fragmenten lasen, theils und noch bestimmter an jene Platonische Stellen von

(3) s. z. B. zu Ephes. II, 2, in welcher Stelle groſse Ausleger die bestimmte alte Lehre von dem Wohnsitz der Dämonen in der Luft nachgewiesen haben, die auch Platon kennt.

den Hirten unter den Dämonen, und an die Bezeichnungsart des Stoïkers Seneca, der (epistol. 101.) von dem Gotte (deus) spricht, welcher einem Jeden als Paedagogus beigesellt werde.

Alle diese Umstände befeuerten den ungemeinen Eifer noch mehr, womit die Philosophen in der Römichen Kaiserperiode die Dämonologie bearbeiteten; besonders die Platoniker. Es war zwar, wie schon zum öftern von uns bemerkt wurde, im Allgemeinen Geist dieser Schule, sich recht eng wieder an die Vorzeit anzuschliefsen, und wieder herzorzusuchen, was im alten Volksglauben, was in der Geheimlehre nur irgend von tieferem Gehalte lag, und den religiösen naturdurchschauenden Sinn der ältesten Griechischen Denker unter sich neu zu erwecken. Orphische, Pythagoreïsche und Platonische Sätze wurden also bei jeder Lehre von ihnen zum Grund gelegt. Aber ohne jene neue Berührungen mit den Ideen des Morgenlands und namentlich mit Jüdischen, ohne die siegreichen Fortschritte des Christenthums würde ihre Geisterlehre doch nicht diese Richtung und diese Ausbildung bis ins Einzelnste erhalten haben. Eben dieses Umfangs wegen, den die Dämonologie jetzt gewann, müssen wir, unserm Zweck zufolge, uns auf einige Hauptpunkte beschränken, die unter den bedeutsamsten Philosophen dieser Periode in Anregung gebracht wurden, und grofsentheils streitig waren.

So hat schon Plotinus in der Hauptstelle (Ennead. III, 5, 6, p. 296.) offenbar entgegengesetzte Behauptungen mehrer Philosophen vor Augen. Er dringt aber, nach seiner Weise, gleich in den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung ein, und trägt einen bestimmten Satz vom Wesen der Dämonen dogmatisch vor: Gibt es Dämonen in der intelligiblen Welt? Von dieser Frage geht er aus Nein, ist die Antwort. Im Intelligiblen gibt es nur Götter, und auch nach ihnen, im Sinnlichen (αἰσθητῷ) gibt es noch Götter, zweiter Ordnung. Sie reichen bis zur Sphäre des Mondes, und hängen von jenen intelligiblen Göttern ab, wie die Strahlen von den Sternen abhängig sind, aus denen sie ausfliefsen. Nun folgen die Dämonen? Sie sind die Spur (ἴχνος) die Fufstapfen der Weltseele. Die Seele, rein und an und für sich, zeugte Götter, die Seele, strebend nach dem Guten und Schönen, zeuget Eroten. Das ist die eine Classe der Dämonen. Die übrigen Dämonen werden auch von der Weltseele gezeuget, aber durch andere Kräfte, zum Dienst der Welt, um Alles zu erfüllen und mit dem Ganzen harmonisch zu verwalten. Denn die Weltseele mufste auch in die Welt sich erstrecken, darum zeugte sie die Kräfte der Dämonen, die mit dem Ganzen von ihr selbst zusammenstimmen. Wie können sie das, und welcher Materie sind sie theilhaftig? Keiner körperlichen, denn sonst wären sie sinnliche Wesen (ζῶα αἰσθητά.). Denn wenn gleich Viele annehmen, die Dämonen, als

solche, haben luftartige oder feurige Leiber, so entsteht ja noch zuvor die Frage, wie können sie überhaupt zu einem Leibe kommen, da ja das Absolut-Reine sich nicht sofort mit dem Körper verbindet. Es muſs zuvor ein Gegensatz in ihnen gesetzt werden, der als der Grund der Verbindung mit einem Leibe gedacht werde, denn warum verbindet sich die eine Natur damit, die andere nicht? Der Grund dieser Vermischung ist eine intelligible Materie. Was dieser letzteren theilhaftig ist, das gelangt durch sie auch zur Verbindung mit dem Leibe. — Hierauf wird sodann der Platonische Mythus von der Geburt des Eros bezogen.

Man sieht, wie sehr Plotinus hier bemüht ist, die Cardinalfrage bei dieser ganzen Lehre von den Mittelwesen zu beantworten; wie es doch komme, daſs das Bessere zum Schlechteren übergegangen, d. h. warum die Dämonen, die als den Leidenschaften unterworfene Wesen so nahe an die Menschen gränzen (s. p. 295 seq.), nicht lieber haben frei davon in jener reinen Höhe verbleiben wollen. Was also Platon in der Hauptstelle (Epinomis) unerklärt gelassen, wenn er die Dämonen in die Classe der Luftwesen setzte und sie durch Leid und Freude rührbar dachte, darüber findet Plotinus im Gastmal im Mythus von des Eros Geburt Aufschluſs. Diese mythische Antwort des Meisters genügt ihm aber nicht. Er geht einen Schritt weiter, er führt das Problem aus dem Bilder-

kreise in die Welt der Begriffe, und beantwortet die Frage philosophisch aus Principien. Hiermit hängen die Ideen des Jamblichos (de myster. Aegyt. I, 17.) zusammen, wodurch dieser die vom Porphyrius erhobene Schwierigkeit zu heben suchte. Dieser fragte in seinem Brief an den Ägyptischen Priester Anebo: Die Götter haben keinen Leib, und doch sollen die leiblichen, sichtbaren Gestirne sammt Sonne und Mond Götter seyn? (4) Hier stellt nun Jamblichos den Begrif von einem himmlischen Leibe (οὐράνιον σῶμα) auf, der dem unkörperlichen Wesen der Götter sehr verwandt sey. Mithin könnten auch jene sichtbaren Götter, zwar nicht absolut, jedoch auf gewisse Weise, unkörperlich genannt werden. Welchen Gebrauch die grö-

(4) Über den Satz von der göttlichen Natur der Sterne erklärt sich ausführlich Chalcidius cap. VII. §. 129 seq. pag. 327 seq.). Von dem Einfluſs der Planeten auf gewisse Götterbilder, und von der Meinung, daſs gewisse Idole vorzugsweise von Göttern influirt wären, habe ich, in Betreff der Philosopheme, oben (I, S. 185.) das Nöthige angeführt. Hiermit hing die andere Meinung zusammen, daſs Götterbilder von Dämonen bewohnt seyen, wie der menschliche und thierische Leib von einer Seele: — Ideen, die besonders unter den Christen, nach den herrschenden bösen Vorstellungen von den Dämonen zu vielen Bilderstürmen Anlaſs gaben (vergl. Casp. Barthii Adversaria LV, 5 p. 2591 seq.).

ſsesten Kirchenlehrer vor diesem Satz in der Lehre von den Engeln gemacht haben, ist bekannt. Derselbe Philosoph erklärt sich an einem andern Orte (de myst. Aegyt. II, 1. p. 39, Gale.) über den Unterschied der Dämonen, der Heroën und der Seelen: die Dämonen entstehen vermöge der zeugenden und demiurgischen Kräfte der Götter, in soweit jene in ihren äussersten Zertheilungen hervortreten; die Heroën vermöge der Ideen des Lebens in den Göttern; an sie schlieſsen sich die Seelen in ihren höchsten Punkten an. Daher ist auch ihr Wesen verschieden. Das Wesen der Dämonen ist wirkend, es führt die Naturen innerhalb der Welt zur Vollendung (τελεσιουργόν), es erfüllet die Verwaltung der einzelnen Naturen. Das Wesen der Heroën ist lebendig und vernünftig, und zur Leitung der Seelen gemacht. Die Dämonen haben die zeugenden Kräfte, sie stehen der Geburt vor, und binden die Seelen an Leiber; die Heroën besitzen die Leben gebenden Kräfte, die Kräfte den Menschen zu leiten und aus der Geburt wieder zu erlösen. Die Wirkungssphäre der Dämonen ist gröſser; sie erstreckt sich innerhalb der ganzen Welt; die der Heroën beschränkt sich auf die Aufsicht über die Seelen (Ibid. p. 40.). — Also auch hier sehen wir von der Dämonologie auf die mysteriöse Heilsordnung eine Anwendung gemacht, von der wir in den Platonischen Schriften und vor Plato deutliche Anzeigen fanden. In Betreff der demiurgischen Götterkräfte, woraus hier

die Entstehung der Dämonen abgeleitet wird, erinnere ich hiebei gelegentlich an die verschiedenen Prädicate und Wirkungen, die die Philosophen dieser Zeit, ingleichen die Gnostiker, Valentinianer und andere Secten, dem Demiurgen und seinem Verhältniſs zu den Äonen gaben, welche mit manchen späteren Ideen der Mithrasdiener verschmolzen und mannigfaltig verändert, nach Heyne's Vermuthung (opuscull. acad. III, pag. 309 seqq.) zu der Fiction von dem Dämon Demogorgon, einer hohen magischen Potenz, Veranlassung gegeben haben; welches um so mehr zu merken wäre, weil man sonst, in den Schriften der alten Griechen, Eigennamen der Dämonen selten findet, wenn man dahin nicht jene einzelnen Angaben, wie die von der Lamia und die von den Dämonen im Gefolge einiger Gottheiten rechnen will. Porphyrius (de Abstin. II, 37, pag. 171 Rhoer.) gedenkt auch der verschiedenen Classen der Dämonen und unterscheidet die, welche ganz allgemein eigne Namen von den Menschen erhalten haben, und göttergleicher Ehre theilhaftig geworden sind, sodann die, die nur von einzelnen Orten und Gemeinden unter Eigennamen angerufen worden, endlich den groſsen Haufen der Dämonen, die man nur so ohne Weiters mit diesem Gesammtnamen bezeichnet. Von allen Classen hätten die Menschen den Glauben, sie wären gnädig und wohlwollend, wenn man sie verehre, schädlich und übelwollend, wenn man sie vernachlässige.

Auch über die Ordnungen der Dämonen, und ob einige davon sterblich seyen, oder nicht, herrschte unter den Platonischen Schulen dieser Periode viel Fragens und Streitens. Während einige Philosophen, wie Porphyrius, sich etwas mehr an den alten Nationalsänger Hesiodos anschlossen, in soweit nämlich, daſs sie gewisse Dämonen für sterblich erklärten, behaupteten Andere, wie Ammonius und Jamblichus (de myst. Aegypt. III, 22.), geradezu das Gegentheil. Eine dritte Parthie wählte das Mittel, wie Proclus, und lieſsen einem Jedem darüber seine eigene Meinung. (Mosheim zu Cudworth Syst. intell. p. 1154 seq.). Proclus äussert sich über die Ordnungen der Dämonen den Platonischen Schriften gemäſs: das All, sagt er, werde von Göttern, und Dämonen bewacht; von jenen im Ganzen und nach der Einheit; von diesen theilweise, nnd den Raum erfüllend, und in näherem Zusammenhang mit den bewachten Naturen. Um einen jeden Gott sey eine Schaar von Dämonen versammelt, die seine Eine und ganze Vorsicht zertheilet. Sie sind die Erhalter der göttlichen Gesetze, und der Bande der Adrastea (ad Platon. Tim. p. 130.).

Wie jene Philosophen das Wesen und die Ordnungen und Wirkungen der Dämonen sehr speciell untersuchten, so widmeten sie auch der Lehre vom Genius, als Schutzgeist des einzelnen Menschen eine groſse Aufmerksamkeit. Davon liegt eine eigne Abhandlung in den Werken des

Plotinus, als ein merkwürdiges Actenstück, vor uns, auf das wir unsere Leser verweisen müssen. Es ist das 4te Buch in der 3ten Enneade und führet den Titel von dem uns zugeordneten Dämon (περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος.). Hier ist Satz und Ausdruck schon als Platonisch bemerkenswerth. Wenn Platon, wie wir sahen, zuweilen von einem Hirten sprach, der uns besitzt und hütet, so redet er anderwärts von dem Dämon der uns durchs Loos erlangt hat, dem wir zugefallen sind. Diefs bezieht sich auf jene Anthropologie, die wir in der Mysterienlehre wieder finden, auf jene Naturordnung, nach der beim Herabsteigen der Seelen einer jeden ihr Dämon zugeordnet wird. Das ist der εἰληχὼς ἡμᾶς δαίμων, den auch schon Lysias (p. 198.) braucht; und gerade dieser Ausdruck kommt als recht eigenthümliche Bezeichnung in diesem Sinne oft wieder vor. Platon brauchte ihn auch, wie wir weiter unten sehen werden, sehr bestimmt (de Republ. X, 14. p. 330 Bip.), auf welche Stelle Plotinus (a. a. O. pag. 284.) anspielt, so wie auch Hermias (Commentar in Platonis Phaedr. p. 93. seqq.), der dieses Wort dreimal gebraucht und einmal auch absolut: ὁ εἰληχὼς δαίμων; so werden auch in der mehreren Zahl die Dämonen genannt οἱ εἰληχότες ἡμᾶς (z. B. bei Sallustius de Diis et mundo cap. 20, p. 278 Gale). Zu vielen Theorien über den Schutzgeist (Genius) eines jeden Menschen gab diesen Philosophen auch die Sage von dem Dämonium des Sokrates Stoff und Anlafs.

Hermias (a. a. O. p. 93 seq.) nimmt daher und aus der bekannten Stelle des Platonischen Gastmahls, Gelegenheit den Satz ins Licht zu setzen, daſs wir Menschen unter einem Dämon stehen. Dieſs erhelle, meint er, nicht nur aus den Schicksalen des Lebens, indem Viele Dinge ausser unserer Macht liegen, z. B. die Wahl eines Standes u. s. w., sondern auch daraus, daſs unser Geist nicht blos unter der Leitung unserer Vernunft stehe, sondern auch unter fremdem Einfluſs, wie unter andern die Träume bewiesen. Es komme mithin Alles darauf an, ob wir den Dämon, der über unser Leben waltet, wahrnehmen, oder nicht. Jenes ist Zeichen einer edleren Seele, dies einer niederen, unedleren. Dieſs führt ihn zu der Frage, wie die Dämonen sich verständlich machen, ob sie z. B. Sinne haben, ob und in welcher Bedeutung sie eine Stimme haben. Plotinus lege ihnen Laut und Stimme bei. Nach den Berichten bei Porphyrios (de vit. Pythag. p. 42.) müſste diese Meinung schon alt gewesen seyn, denn dort wird sie dem Pythagoras beigelegt. Nach Hermias unterschieden die Platoniker freilich die dämonische Stimme von der durch die die körperlichen Organe hervorgebrachten Menschenstimme. Der Dämon, sagten sie, braucht keine Zunge um zu uns zu reden. Übrigens aber ist das Vehikel, dessen er sich bedient, dem unsrigen verwandt. (5) Zu-

(5) Bekanntlich hat Psellus in einer eignen Schrift „von den Wirkungen der Dämonen“ sich über diese Fragen weiter verbreitet.

letzt bemerkt Hermias, wie zwar jeder Mensch gleich bei der Geburt einen bleiben, den Gefährten, einen Hauptgenius erhalte. jedoch während seines Lebenlaufs, welcher eine Vielheit von Leben bilde, mehreren Genien unterworfen werde, die ihn periodenweise beherrschen. Die sündhafte Seele werde einem leidenschaftlichen Dämon untergeben, die reinere und nüchterne einem gutartigen und edlen. Mithin bleibe es wahr, was Platon sage (s. de Republ. X. cap. 14) dafs der Dämon uns nicht durchs Loos ergreife, sondern dafs wir ihn wählen.

Die sittliche Wendung, die hier dieser sonst so gefährlichen Lehre gegeben ist, wird wohl niemand unbemerkt lassen. Auch in diesem Sinne waren die ersten Männer in diesen Schulen ächte Platoniker: vorzüglich Plotinus, der allenthalben darauf ausgeht, neben der Dämonenlehre, den ethischen Satz von der Freiheit zu retten. Dahin gehört auch dessen ideenreiche Abhandlung gegen die Astrologen (die 3te in der 2ten Enneade), mit der Überschrift: „Von dem was die Sterne wirken.“ Es ist bekannt, welchen verderblichen Einflufs die Grundsätze der sogenannten Chaldaeer auf die Moralität der damaligen Generationen äusserten, welche Gewalt sie über die Gemüther in hohen und niedern Ständen übten, und wie sehr daher ernste Philosophen, wie Panaetius, Cicero, Sextus Favorinus (s. Gelli N. A. XIV, 1.) allen ihren Scharfsinn aufboten, um dieses Übel in der Wurzel auszurotten. Plotinus



STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

leistete dasselbe von seinem Standpunkt, wie das angeführte Buch beweiset, worin er z. B. zu erweisen sucht, wie die eine Seele in uns, die Naturseele freilich an den Sternen hänge, und unter das Fatum gebunden sey; unsere andere Seele aber, die aus Gott ist, frei sey, frei vom Fatum und von den Gestirnen, und wie sie uns selbst frei zu machen vermöge.

In dieser Lehre von der Befreiung und Hinaufläuterung der Seele theilten sich die Meinungen dieser Philosophen. Da machte man zuvörderst eben sowohl eine Classification der Menschen, wie man die Dämonen unter Classen gebracht hatte. Wer die theurgische Kraft hat, sagt Psellus (de omnivariâ doctrinâ cap. 55, p. 110 ed. Fabric.) heiſst θεόπατωρ Göttlicher Vater (vielleicht liefen hier Vorstellungen aus der Mithraslehre mitunter), wer die Kraft der Contemplation (die Betrachtung, θεωρία) hat, heiſst ein θεῖος, ein Göttlicher. (Hiermit stimmt Porphyrius Sent. nr. 34 überein, wenn man nämlich dorten θεῖος, statt θεός, lieset); Wer die reinigende Kraft besitzt, heiſst ein Geistlicher (δαιμόνιος); wer die politische Tugend hat, heiſst ein Edler, Treflicher (σπουδαῖος.). Man sieht, daſs bei dieser hier mitgetheilten Terminologie, der Satz von der Möglichkeit einer Läuterung der Seele bis zur Gottheit zum Grunde liegt. Eben darüber aber waren die Meinungen streitig. Olympiodoros (zu Platons Phaedon) klagte diejenigen einer Untreue gegen die Platonischen Lehren an, die

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

den Menschen in einen Dämon, Engel oder Gott verwandelten. Psellus, seinerseits selbst wollte auch von einem wirklichen Gottwerden nichts wissen, und lehrte blos ein Ähnlichwerden der Seele, eine Verwandschaft mit höheren Geistern. Jámblichos hingegen (de myst Aegypt. II, 2.) redete wenigstens bestimmt von Fällen, in denen die Menschenseele durch den Stralil des höheren Lichts ganz zum Engel verklärt werde. Noch weiter ging Damascius, der ebenfalls von dieser Wirkung des göttlichen Lichtstrahls redete, und von der Seele sagte, sie werde endlich auch wohl Gott (θεοῦται, vergl. Gale ad Jambl. l. l.). So knüpften sich also von dieser Seite auch die Resultate des philosophischen Denkens an jene Reinigungen und Läuterungen an, die in den Gebräuchen und Lehren der Mysterien unter bildlicher Hülle veranstaltet waren. Überhaupt aber kann diese Übersicht der Heroën- und Dämonenlehre einen jeden überzeugen, daſs, bei allen Veränderungen in Form und Ausdruck, die sie im Verlauf der Zeit unter Griechen und Römern, zumal seit Entstehung des Christenthums erhalten hatte, doch durch alle diese Theorien derselbe Grundgedanke hindurchzieht, der im Volksglauben nur durch einzelne Äusserungen und Merkmahle kennbar wird, in der Geheimlehre aber und in den Philosophemen mehr nach seinem Zusammenhang erscheint.

# Zweites Capitel.

## *Von der Bacchischen Religion* (6).

---

§. 9.

Auch **Dionysos** war dem Griechen der Heroën oder der Dämonen einer. Jenes

(6) Da ich jetzt bereits zum Drittenmal dieses Gebiet berühre, so möchte eine kurze Erklärung über meine damalige und jetzige Absicht nicht unnöthig seyn. In der Abhandlung über den Silenus im zweiten Bande der Studien (1806) unternahm ich die specielle Untersuchung eines Zweiges, dergleichen mehrere vorausgehen müssen, wenn wir hoffen sollen die ausgebreitetste und inhaltreichste Form Griechischer Religionen in ihrem Zusammenhang zu erkennen. Daher setzte ich auch im 1ten Band des Dionysus (1809) diese vorbereitende Forschungen fort, und glaubte damals diese Bestimmung des Buchs sowohl auf dem Titel als auch durch die hinzugefügte Erklärung deutlich bezeichnet zu haben, „daſs ich dionysische Memoiren schreibe" (Heidelb. Jahrb. der Lit. 1809 nr. 5. S. 56.). Diese Memoiren sollen, so Gott will, fortgesetzt werden. In vorliegender Schrift wird man keine kritische Erörterungen über alle Mythenformen dieses Kreises erwarten, wiewohl es für mich bequemer wäre, die dort mitgetheilten oder zum Behuf des 2ten Bandes des Dionysus niedergelegten Materialien hier noch einmal auszuschütten.

glaubte das Volk, und erzählten die Dichter; dieses war die Überzeugung systematischer Theoretiker, die den alten vaterländischen Glauben mit der höheren Würde in Einklang bringen wollen, worin nach den morgenländischen Religionen jedes Wunderwesen erschien. Darum sagt Plutarchus (de Isid. p. 360. seq.) Osiris, Isis und Dionysus waren

Hier ist es um eine Übersicht über dieses ganze Religionsgebiet zu thun. Wir werfen daher einen Blick auf einige Localinstitute und auf den Ursprung des Bacchischen Dienstes, überschauen darauf die Orphischen Schulen und Kosmogonien, betrachten sodann, soweit dies vor Beendigung jener Vorarbeiten möglich ist, die Lehren dieser Mysterien in ihrem Zusammenhang, und beschliefsen mit dem Bilderkreis derselben, besonders nach den Mahlereien auf altgriechischen Vasen. Je mehr der Umfang dieser Aufgabe Beschränkung gebietet, desto weniger werde ich in das Besondere der Dichterfabel eingehen. Hiebei, so wie bei der Literatur der Quellen, muſs ich auf den Dionysos verweisen, und noch mehr auf das, was seitdem mein gelehrter Freund Moser zu den von ihm herausgegebenen 8 Büchern der Dionysiaca des Nonnus (Heidelb. 1809) noch vollständiger darüber angemerkt hat. Die Bacchischen Festen und Weihen aber, welche Meursius in einem eignen Werk - Dionysia - erläutern wollte, das leider nie erschienen ist, und worüber Castellanus, Paulmier und selbst der verständige Saintecroix so äusserst kurz und unbefriedigend sind, erforderten eine etwas genauere Erörterung.

Dämonen, bei denen das Göttliche vermischt ist mit menschlichen Regungen und Trieben; weil sie aber gute Genien gewesen, darum sind sie unter die Götter aufgenommen worden. Daher sey es sehr wohl gethan, dem Dionysus wie dem Herakles eine aus göttlichem und heröischem Dienst gemischte Ehre zu erweisen.

Also auch hier dasselbe Urtheil, das wir oben den Herodotus über Herakles aussprechen hörten. — Herakles und Dionysos: beide Heroën. Beide Söhne des Zeus, beide von der Here gehafst und verfolgt. So erschienen sie in der Griechischen Volkspoësie. Diese war ja aus dem Sinne des Volks ursprünglich hervorgegangen, sie war wildgewachsen im griechischen Grund und Boden, sie schlofs sich fortdauernd der Art und Weise seiner Bewohner an. Was hatten diese in der Periode ihrer Entwickelung Höheres gekannt, als ihre Könige und Helden? Was herrlicheres als deren Thun und Leben? Was erfreulicheres, als ihre frische volle Lebenslust? Darum zeigte auch diese heroïsche oder adeliche Poësie dem Volke seine seeligen Götter nur in dem etwas verklärten Lichte, in welchem es seine Herrn (Heroën) zu sehen gewohnt war. So war denn auch der weiche und blühende der zaghafte, der verwirrte und verwirrende, aber auch der starke, siegreiche und triumphirende Dionysus der Abkömmling eines alten Königshauses und Sohn einer griechischen Jung-

frau aus Jupiters Kraft gebohren, gleich dem Herakles.

Und dennoch welch ein Unterschied des einen von dem Andern! Der Mythus von Hercules verleugnet so sehr seinen ausländischen Ursprung aus Göttersystemen der Vorwelt; das Bedeutsame, was daran erinnern könnte, ist in ihm so untergeordnet, und von dem menschlichen Element Griechischen Heldenlebens so verdämpft und niedergehalten, daſs es groſser Aufmerksamkeit bedarf, um den Lichtstrahl und so zu sagen den Faden alter Sonnenreligion, der durch das Ganze hindurchzieht, zu entdecken und nachzuweisen. Hingegen der Bacchische Mythus, auch in seiner menschlichsten Natur, entziehet sich seinem morgenländischen Vaterland nicht. Allenthalben strahlt er die Gluth einer anderen Sonne zurück, und duftet nach der Würze ferner, fremder Zonen. Selbst jene leichtfertigsten Aoeden, die um der Herrn Tisch herumtretend durch immer neue Lieder gefallen, müssen von der Wiege des Dionysus an seltsamer, wurderbarer Ereignisse gedenken. Homerus, sonst so unbekümmert um den Vollgehalt des alten religiösen Glaubens fremder Völker, weiſs gleichwohl von einem rasenden Dionysos, der sich wunderbar im Abgrund des Meeres rettet und von einem schweren Gericht, das über den Verächter des orgiastischen Gottes hereinbricht. Das Alles macht den Glauben des Volkes nicht irre. Dieses folgt dem un-

willkührlichen Zuge der Phantasie, deren Gebilde um so mehr Reitz behalten, je weniger sie durch Räsonnement gestört werden. Je seltsamer, geheimnifsvoller und menschlicher zugleich, deso willkommner dem inconsequenten Glauben der Menge. Auch darum schon mufste jener seltsame Enkel des Kadmos ein Liebling des griechischen Volkes werden; Auch darum hingen ihm die Frauen an, und erschöpften sich in Gebräuchen des neuen Dienstes. In diesem helldunklen Glauben sangen die Weiber von Elis das alte Kirchenlied. „Komm Heros Dionysos in den heiligen Tempel am Meere; mit den guten Gaben komm in den Tempel eilig mit dem Stierfufs“ und darauf den doppelten Anruf: „hehrer Stier, hehrer Stier“ (7). Dieselben Eleer verehrten den Dionysus als Sonne. (Etymol. m. in Διόνυσος.). Mithin hatten sie keinen Anstofs dabei, ein und dasselbe Wesen als Heros (als Halbgott) und als Sonnstier zu verehren.

(7) Plutarch Quaest. Graec. XXXVI. p. 299 B. (224 Wyttenb.) und de Isid. p. 495. Statt ἄλιον ἐς ναὸν schlägt der gelehrte Visconti (Mus. Pio-Clement. T. V, p. 18 not. a) vor Ἀλειίων ἐς ν. Also statt Meertempel: Eleertempel. Scharfsinnig. Aber da die Leute zu Argos den Stiergott Dionysos (βουγενῆ) aus dem Wasser heraufrufen (Plutarch de Isid p. 364 F.) so bleibe ich beim hergebrachten Text.

§. 10.

So wenig konnte dieser Religionssproſs von Art lassen und seine fremde Wurzel verleugnen, selbst im unschuldigsten und beschränktesten Volksdienst nicht. Auf diesen letzteren werfen wir zuvörderst einen Blick, und sehen nach, was Thebe von ihm zu melden hatte, wo dieses Wunderwesen ja von einem menschlichen Mädchen gebohren seyn sollte. Dort reihet ihn die Genealogie von der mütterlichen Seite durch Kadmos an die alten Inachiden von Argos und an Poseidon an; andrerseits durch Harmonia an die alten Gottheiten von Samothrake, wie folgende Stammtafel zeigt, die wir der Deutlichkeit wegen voranstellen:

Agenor, der Inachide, Sohn des Neptunus und der Libya, in Phönicien. (Apollodor. II, 1, 4. III, 1, 1.) — Telephassa

Cadmus in Theben, (Apollod. III, 4, 1.) — Phönix, — Cilix, — Europa.

Cadmus erzeugt mit — Harmonia

Tochter des Mars und der Venus nach den meisten und ältesten Quellen; nur nach Einer Sage Tochter des Zeus und der Electra.
(Hygin fab. 6 und daselbst Muncker und Staveren, p. 28.)

Polydorus, — Semele, — Antonoë, — Agave, — Ino.

Semele, Sie erzeugt mit Jupiter

Dionysos
(Bacchus)
(Apollodor. III, 4, 4.).

Aus diesem Geschlecht ward im Jahr 3170 der Julianischen Periode, das ist im Jahr 1544 vor Christi Geb. (Herodot. II, 145 und daselbst die Ausleger, vergl. Larcher Chronolog. pag. 327.) der neue Halbgott Dionysos in der Boeotischen Thebe gebohren. Auch diese Griechische Geschlechtstafel, so sehr sie dem Griechischen Vaterlande die Göttersöhne zueignet, weiset doch durch den Morgenländer Kadmos bedeutend genug, nach dem Orient und namentlich nach Phönicien und Ägypten, durch Agenor aber nach Libyen, dem alten Heiligthum des Ammon hin. Darüber geben bestimmte Sagen Kunde, die wir unten berühren werden. Vorerst dürfen wir nur auf die Art achten, wie der Göttersohn zu Thebe gebohren wird, um schon in jedem Zug beinahe, des Ausländischen genug zu finden. Sonderbare Umstände bezeichnen seine Ankunft in die Welt auch nach der poëtischen Sage (8). Neben der Arglist der eifersüchtigen Here, und dem Flammentod der bethörten Semele hören wir von der Feuergeburt und der seltsamen Rettung des Götterkindes, und von der wuchernden Fülle des rankenden Epheu, der den weichen Gott, damit er sich nicht verletze, in sein weiches Lager aufnimmt. Die Erziehungsgeschichte spielt in diesem

(8) Hauptstellen: Homeri hymn. XXV, 1 — 10. Euripidis Phoenifs. 651 ff. Bacchae, 89 ff. 275 ff. 519. Apollodor III, 4, 3. Nonni Dionys. VIII. 1 seqq.

symbolischen Sinne fort. Merken wir zuvor auf die Geburt selber.

## §. 11.

Er ist der Feuergebohrne (πυριγενής.). Er sollte nach einer Sage mit dem Blitze selber vom Himmel herabgekommen seyn, oder Semela hatte ihn doch unter dem leuchtenden Wetterstrahl zur Welt gebracht (Euripid. Bacch. 3.). Sein ältestes Bild war aus einem Pfahl, der, nach einer andern Sage mit dem Blitz auf Kadmos Haus herabgefallen. Daraus schnitzte der Oheim Polydoros das erste Bild des Kadmeers Dionysos (Καδμεῖον Pausan. Boeot. 12, 3.). Ein bedeutender Zug von ältester roher Vorstellung dieses neuen Halbgottes durch eine bloſse Herme, dergleichen die Sicilischen Landleute in ihren Weingärten lange Zeit beibehielten. Seines Ursprungs wegen heiſst er dann auch der Strahlgott (λαμπτήρ), und bei Dichtern wie auf Denkmahlen erscheint er mit dem Blitze in der Hand (Dionysos pag. 251 — 53.). Dem Schoose der durch die Herrlichkeit des Donnergottes Zeus entseelten Semele (9) entsinkt der herrliche Sohn. Damit er nicht sterbe entsprieſst im Moment den Säulen des kö-

(9) Wie Vieles wuſsten nicht schon die Griechen über ihren Namen Σεμέλη zu rathen und zu deuteln (s. Moser ad Nonn. p. 188 seq.).

niglichen Saales der schnellwachsende Epheu, und verbirgt den blühenden Knaben in seinem kühlenden Schatten (Mnaseas von Patara in den Europäischen Geschichten beim Scholiast des Euripid. Phoenifs. 651.). Daher heifst Dionysos der von der Säule Beschattete (περικιόνιος.). Auch über diesen Namen ist des Rathens Viel gewesen (s. Chr. G. Schwarz Miscellanea politioris humanit. p. 65.). Wir können uns aber um so mehr auf das Zeugnifs des Mnaseas verlassen, je bedeutsamer dieser selbige Zug schon in des Osiris Geschichte hervorgehoben wird: der Sarg, der dessen Leichnam verschlofs, blieb am Seegestade in einer Ericastaude (Erica cinerea, scoporia Linn.) hängen, die ihn schnell ganz umwuchs, und als der Byblische König Malkandros aus der Staude wegen ihrer wunderbaren Gröfse eine Säule in seinem Pallaste verfertigen läfst, kann die traurende Isis diese Säule nicht verlassen (Plutarch. de Isid. p. 356, cf. Valkenaer ad Euripid. l. l.). Das war ein bedeutender Zug eines alten ἱερὸς λόγος. Daher auch die Orphiker gerade den Säulengott Bacchus besangen (s. die Inschrift zu Orph. hymn. 46.).

Aber auch der Epheu, dieses beständigste Attribut des Dionysos, ist des Osiris Pflanze. So nannten sie die Ägypter (Plutarch. de Isid. p. 365 D.) und die Koptische Sprache bestätigt dieses Zeugnifs (Salmasii epistol. ad Golium p. 167.). Es ist bereits oben (II, p. 330 ff.) bemerkt worden, wie

sehr sich der Mythus in der reichsten Fülle von Pflanzen gefällt, um seinen Kadmilos oder Kadmëischen Dionysos damit auszuschmücken. Manche Züge dieser Art geben wieder zu neuen Mythen Anlaſs, wie z. B. der von der Nymphe Psalacantha ist. Sie hatte dem Bacchus zur Erwerbung der Ariadne hülfreich beigestanden, und ward von ihm in die Pflanze dieses Namens verwandelt, die mit wundersamen Kräften ausgestattet ist (Ptolem. Hephaestion p. 322 seq. ed. Gale vergl. Hesych. ibiq. Alberti.). Man würde nicht fertig werden, wenn man Alles berühren wollte, was die reiche Griechenphantasie in diesem Kreise erschaffen hatte. Der Epheu, wie bemerkt, war und blieb des Pflanzengottes, so wie seiner Begleiter, kenntlichstes und ständiges Abzeichen. Wo Epheu und ähnliche Pflanzen wie die Windenart σμίλαξ (Schweigh. ad Athen. V. p. 101.) in besonderer Fülle wucherten, da war der Fuſstritt des Gottes gewesen, bis nach Indien hin, wo der Scheitel des heiligen Berges Meros mit den Ranken des Epheu umkränzt seyn sollte (Arriani Indic. hist. cap. 5.).

Der Epheu war der wesentlichste Schmuck des Thyrsus (ὁ θύρσος.). Letzterer heiſst selbst der Bacchische Zweig (Euripid. Bacch. 308.). Ursprünglich war es ein Rebschoſs mit Epheuzweigen umwunden. Es ist aber bekannt, wie oft es auch in der Bedeutung von Waffe gebraucht wird, dessen sich die Bacchanten bedienten, indem die Spizze des

Spiefses im Epheu verborgen war. Auch wird der Thyrsus unter den Bacchischen Attributen mit dem sonst davon zu unterscheidenden Stabe (νάρθηξ) synonym gebraucht, und es ist wohl auch von Fackeln die Rede, die damit verbunden waren (s. Schneiders Zusätze zu seinem Gr. Wörterb.). Wie wesentlich der Thyrsus war, beweiset unter Andern der ins Sprichwort übergegangene Orphische Vers „der Thyrsusträger sind wohl Viele, der Bacchanten aber wenige" womit man die geringe Zahl der Auserwählten und Geweihten zu bezeichnen pflegte (Wyttenbach ad Platonis Phaedon. p. 173.).

Mit dem Thyrsus war auch die Trompete umwunden, durch deren Schall die alten Argiver den Stiergebornen Dionysos feierlich aus dem Wasser heraufriefen. (Plutarch. de Isid. 364, F.). Das waren ja die Leute, die in ihrem alten Königshause das Stiersymbol so zu sagen als erblich kannten; und der Thebaner Dionysos war ja von der Mutter her selbst aus diesem Inachidengeschlecht. Aus der Tiefe der Gewässer, woraus alle Dinge gebohren sind, steigt auch jährlich der Aequinoctialstier herauf, und mit ihm das neue Sonnenjahr und der neue Jahresseegen. Darum wandelt auch Jo als die Inachische Kuh an den sieben Mündungen des Nilus (Moschi Idyll. II, 51.), dorten wo die sieben Jahreskühe im Traume des Pharao so glücklich vom Ebräer Joseph errathen werden. Auch die ältesten Könige, die ersten Stifter

der Jahresfeste und der Jahresordnung müssen nun den Stier in ihrem Hause haben, und am hohen Jahresfeste zu Argos darf die Priesterin nicht anders als mit Kühen zum Tempel der alten Himmelskönigin hinauffahren. Die Hirten der Völker hatten das heilige Hornvieh unter ihren Abzeichen, und führten auch in jener Eigenschaft das Jahreshorn als ein Horn des Heils. Hörner waren die ältesten Becher; und in Bechern trank man sich die guten Wünsche zum neuen Jahre zu (s. oben II, 384, 486 vergl. Dionysus p. 279.). Gleich wie nun der Argiver den Stiergott Dionysos mit Epheu bekränzten Trompeten aus der Tiefe herauf rief, so war in der Thebanischen Kadmeerburg mit dem strahlenden Feuergott Bacchus ein neues Horn des Heils, ein neuer Jahresordner und ein neues hallendes Freudenjahr glücklich gebohren. Mit dem Frühlingsstier, mit dem Frühlingsregen und im befruchtenden und zündenden Blitze war die Jungfrau, Semela Thyone (Θυώνη) die Erde (so deuteten Einige, s. Diodor. Sicul. III, 61.) entbunden, und das herrliche Kind strahlte seinen Seegen über Stadt und Land umher. Es war dies das Stierland, wo dem Orakel zufolge der ermüdete Stier durch sein Niederfallen (ὄκλασις) dem irrenden Kadmos den Ort bezeichnet hatte, der seine neue Heimath werden sollte (Euripid. Phoeniss. 641. Pausan. Boeot. 733.). Nun, im warmen Hauche des neuen Frühjahrs und im Vorgefühl des kommenden Jahresseegens

überliefs sich das Kadmeervolk dem festlichen Jubel. Nun schallten die Waldungen des Cithaeron von den Liedern der Bacchanten, worin man den Befreier besang, der die Fesseln der Erde gelöset und Alles neu hatte aufgethan. Das war der Lysius (λύσιος), wie Dionysos namentlich zu Thebe hiefs (Pausan. Corinth. 7.). Nun war der Stier erschienen, wie man im Festlied um Dionysos Erscheinung flehete: (φάνηθι ταῦρος Euripid. Bacch. 1015.) und nun konnte der Thebanische Priester Phanes (Φάνης, Pausan. l. l.) den andern Stämmen den neugebornen Gott verkündigen. Nun war das Jahr geordnet, und im Stierzeichen des Frühlings begieng man den neuen Jahreslauf. Aber auch längere Perioden wurden bestimmt. Wir erinnern uns der zweimal sieben Kühe als Zeichen der 7 mageren und fetten Jahre. So hatte auch der alte Thebaner einen dreijährigen Jahreskreis und mithin drei Hörner als bedeutendes Zeichen des gröfseren Festes, vermuthlich mit Beziehung auf den Weinbau, vielleicht auch auf siderische Verhältnisse. Genug, das dortige Volk beging seine Trieterica besonders feierlich. Davon sind die alten Dichter voll, und auch in Bildwerken haben sich vielleicht bestimmte Anspielungen darauf erhalten. Wenigstens verdient die scharfsinnige Erklärung des gelehrten Zoëga Auszeichnung, der in einem alten Relief (Bassiril. nr. 82.) neben einer orgiastischen Mänade auf die seltsame Erscheinung von drei Hörnern auf dem Kopf

eines tanzenden Satyrs aufmerksam machte, und darin, so wie auch wohl in den drei Kreisen des Stabes, den er führt, ein Sinnbild der Trieterica erkannte.

Wir blicken auf die poëtische Geburtsgeschichte des Halbgottes zurück: Zeus der Vater nimmt das unreife sechsmonatliche Kind von der entseelten Mutter, und nähet es, um die zarte Frucht zu zeitigen, in seine Hüfte ein, woraus er es zu gehöriger Zeit zurückhohlt und dem Hermes übergibt, der es zur Muhme Ino und ihrem Gemahl Athamas trägt, um seine Erziehung zu besorgen. (Apollodor. III, 4, 3 ibiq. Heyne.). Auch hier wieder verschiedene Sagen, sowohl in Betreff der Monate des Embryo, als auch in der Art seiner Rettung. Nach Meleagros (Carm. CXI.) wurde Bacchus gar nicht in Jupiters Hüfte verborgen, sondern aus der glühenden Asche so fort vom Hermes zu den Nymphen hingetragen. Der herrschende Mythus erzeugte viele poëtische Epitheta, die dem Wunderkind beigelegt worden, wie μηρορῥαφής, εἰραφιώτης διμάτωρ und mehrere andere. Den Schlüssel der Dichtung hat man bald in der Anspielung auf den Indischen Berg Meros (Μηρός) bald in der orientalischen Bildersprache und namentlich in dem auch biblischen Ausdruck gesucht, wonach der Sohn „aus des Vaters Lenden" entsprungen ist. (So der gelehrte Hemsterhuis zum Lucianus I. p. 228.). Auch die Kunst hat diesen bedeutsamen Mythus nicht verschmäht, doch

nur in so weit als sie sich an die mysteriösen Vorstellungen etwas enger anschloſs. Hierher gehört die alte Opferschaale (patera) im Cabinet des Cardinal Borgia mit der Vorstellung von Bacchus Geburt (Lanzi Saggio della l. Etr. T. II. p. 195 vergl. Zoëga zu den Bassiril. I. p. 20.). Hermes aber, als Überbringer des Bacchuskindes war schon im Alterthum ein beliebtes Sujet gewesen. Wir lesen von einem Werke des Kephisodotos dieser Art und von mehreren andern. Davon mögen einige auf uns gekommene Bildwerke zum Theil Nachahmungen seyn. Ein Relief mit dieser Vorstellung in der Villa Albani hat Zoëga (Bassiril. I, 3.) neuerlich erläutert. Auf einer Vase im Museo zu Neapel reicht Hermes das Kind der Ino dar, und auf einem Marmorsarkophag, der bisher als Taufstein zu Gaëta gebraucht ward, sieht man denselben Gott, wie er das Kind den Nymphen übergibt. Die Erziehung (education) des Bacchus ist bekanntlich Gegenstand vieler alten Kunstwerke und auf sehr verschiedene Weise behandelt, worüber wir uns hier nicht verbreiten können. Unter den Reliefs gehört hierher das in der Villa Albani (bei Zoëga nr. 73.); auch zieht man hierher das in jedem Betracht merkwürdige Bildwerk in derselben Sammlung, das Winkelmann in den Monumenti (nr. 56.) gab, und seitdem von Zoëga (Bassiril nr. 41.) und ganz neuerlich von den Herausgebern der Winkelmannischen Schriften, (B. I. Tab. 3 B.) genauer mitgetheilt worden ist. Zoëga stimmt Winckel-

manns Urtheil darin bei, daſs dieſs Werk alle andre Basreliefs in Rom an Alter übertreffe, will aber nur eine häusliche Scene darin sehen: eine sitzende Frau mit ihrem Kinde und mit ihren Magden, dahingegen Winckelmann bestimmt die Ino mit dem jungen Bacchus und mit den Nymphen sieht. Im letztern Fall müſste man eine Abweichung des Künstlers von der gewöhnlichen Sage annehmen, nach der die Nymphen den Bacchus erst erhielten, nachdem Ino und Athamas rasend geworden, und jene als Leukothea mit ihrem Sohne Melikertes, als Palaemon, vergöttert worden war. Jetzt erst entzog Zeus seinen Sohn der drohenden Gefahr, verwandelte ihn in einen Ziegenbock, und Hermes muſste ihn nach Nysa zu den Nymphen tragen (Apollodor. III, 4, 3.). Allein bei der bemerkten groſsen Abweichung der Mythen, auch in diesem Stück, könnte dieser Umstand, wenn nicht andere Gründe eintreten, keine Schwierigkeit machen. Welchen reichen Stoff lieferte nicht auch die Geschichte dieser Ino-Leukothea den zahlreichen Dichtern, von der ersten Erwähnung bei Homeros an (Odyss. V, 333.) bis zum Nonnos herab (IX, 54.)! Nach Nysa in Asien läſst der obige Mythus bei Apollodoros (a. a. O.) den Dionysos hintragen. Wo suchte und fand der Grieche nicht seine heilige Nysa? in Thracien, in Karien, in Ägypten, in Arabien, in Äthiopien und in Indien. Auch Lydien hatte vermuthlich seine Nysa, woher Euripides in den Bacchantinnen den Dionysos nach Thebe kom-

men lässet (Heyne ad Apollod. l. l.). Darauf werden wir unten zurückkommen müssen. Hier erinnern wir nur an den bedeutenden Zug des Volksmythus, daſs Bacchus als Ziegenbock dort hingetragen war, worin wohl niemand einen ähnlichen Sinn verkennen wird, wie der oben beim Stier nachgewiesene, nämlich einen astronomischen.

Zu den Nymphen wurde er hingetragen, die nachgehends, fährt Apollodoros fort, als Hyaden von Zeus unter die Sterne versetzt wurden. Schon der 15te Homeridische Hymnus kennt (vers. 3 f.) die Nymphen als Erzieherinnen des Dionysus, und so singen groſsentheils die Dichter fort, bis auf Nonnos, der bestimmt Fluſsnymphen nennt (IX, 28, vergl. Burmann ad Ovid. Metam. III, 314). Die Hyaden waren von sehr alten Schriftstellern und Dichtern schon in gleicher Eigenschaft gekannt. Auch den Pleiaden legte man im Alterthume dasselbe Erziehungsgeschäfte bei. Der alte Logograph Pherekydes nannte die Hyaden Dodonaeische Nymphen, und verknüpfte also ihren Mythus mit der Religion des Pelasgischen Zeus zu Dodona, und mithin mit einem der ersten Sitze der Griechischen Menschheit, mit dem fabelhaften Fluſs Achelous, der als ein Urbild der nährenden Feuchtigkeit bekanntlich so oft vorkommt. Aber auch ohne diesen Nebenzug ist in dem Mythus von den Hyaden und Plejaden der Satz nicht zu verkennen, daſs Dionysus der Herr der feuchten Natur sey, d. h.

der Geber befruchtender Regengüsse und Flüsse. Hatte doch sogar daher eine der unzähligen Etymologien des Namens Dionysos ihren Ursprung: Er habe (sagte Aristodemos beim Etymol. magn. in Διόνυσος) von Zeus (Διὸς) und von den Wassergüssen (ὕετοῖς) seinen Namen. Auch hier bewährt sich wieder der so oft bemerkte Satz, daſs eine an sich falsche Etymologie einen Theil der Wahrheit, nur von einer andern Seite, zeigt. Die Hyaden sind bekanntlich jene Sterne, die durch ihre Gruppirung die Stirne des Stieres bilden, so wie die Pleiaden an der Schulter desselben Sternbildes stehen. Den Alten war der Frühlings- Auf- und Untergang dieser Sterne, so wie der des Herbstes ein Hauptaugenmerk bei Beobachtung der Witterung. Die Hyaden, sagte der Landmann und Schiffer, bringen durch ihren Auf- und Untergang Sturm und Regen (Tiro beim Gellius N. A. XIII, 9.).

Also auch hier wieder der Äquinoctialstier als der Vermittler der nassen und trocknen Jahreszeit, und als der Geber der befruchtenden Feuchtigkeit und Wärme (s. Dionysus p. 251, 272 seqq.). Wie er zu Argos aus dem Wasser heraufgerufen ward, hörten wir oben. Lakonien hatte einen andern sinnvollen Mythus aufbebalten. Dort zeigten die Bewohner von Brasiae eine Höhle und nannten das umliegende Feld den Garten des Dionysos. Es hatte nämlich Kadmos, seine Tochter Semela, so wie sie den Sohn zur

Welt gebracht, in einen Kasten gesteckt, welchen die Wellen des Meeres sofort nach Brasiae in Lakonien hinübertrugen, und von dem Antreiben des Kastens hatte diese Stadt ihren Namen. Dorthin war auch Ino gekommen, und dort hatte sie in jener Höhle den Dionysos erzogen (Pausan. Lacon. 24.). Eine charakterische Sage. Den allgemeinen Zug, daſs im Vaterland ihres Ursprungs auch Dionysos heimisch sey, hat sie mit Vielen andern gemein, die die Geburtsstätte oder doch die Erziehungshöle dieses Gottes immer in die Heimath verlegen. Daher die vielen Geburtsörter des Dionysos, wovon schon der Homeride zu sagen weiſs (Hymnus XXVI.) und die mit jedem neuen Nationallied immer mehr vervielfältigt wurden (Nonnus IX, 11 ibiq. Moser.). Bemerkenswerther ist der aus dem Meer gekommene Gott, und der im Kasten verschlossene Gott. Es ist nicht meine Absicht über die hieraus hergeleiteten Parallelen, die ihn bald mit dem Erzvater Noah, bald mit Moses identificiren, für oder wider zu sprechen. Ich weise nur auf die Ähnlichkeit mit dem im Kasten verschlossenen Osiris vorläufig deswegen hin, weil im Verfolg der Einfluſs Ägyptischer Sage auf den Dionysusmythus doch bemerkt werden muſs.

Auch die Horen waren Pflegerinnen des jungen Bacchus. Beim Nonnos (IX, 11 seq.) kränzen sie ihn mit Epheu, und schon Dinarchos und Kallimachos kannten die Horen in dieser Eigenschaft. Daher sie auch

Dionysiaden heiſsen, und daher des Bacchus Altar in einer Capelle der Horen, den, nach Philochoros, schon Amphiktyon gegründet haben sollte (Dionysus p 273.). Der Sinn auch dieser Dichtung liegt ziemlich nahe. Was kann dem Frühlingsgott Bacchus und dem Jahresordner verwandter seyn, als die Beschlieſserinnen des Olympos, und wie man sich mit sehr verschiedenen Nebenbestimmungen die Horen denken mochte; welche freilich Nonnus und seine späte Zeitgenossen etwas anders nahmen, als die älteren Poëten. Immer bleibt die Grundidee: Dionysus ist zwar zunächst Aequinoctialstier, aber bei der groſsen calendarischen Wichtigkeit der Nachtgleichen, ist er auch der Gott in allen Himmelszeichen des Kreises. Er ist Anfänger des Jahres, aber auch Jahresstifter überhaupt, und darum sind die Göttinnen der Zeiten, die Horen seine natürlichen Ammen. — Der Göttliche Zögling theilt aber beider, seiner Muhme Ino und des Oheims Athamas, Schicksal.

§. 12.

Dionysos, fährt die Volkssage von Thebe fort, hatte nicht sobald den Weinstock gefunden, als ihn Here rasend machte. In dieser Raserei durchirret er Ägygten, wo ihn der König Proteus aufnimmt, dann Syrien und Phrygien. Hier weihet ihn Rhea ein, und unterwiesen in den Geheimlehren

gehet er nun nach Thrakien, wo er den feindseeligen König der Edoner Lykorgos hart bestrafet. Nachdem er Thracien durchzogen, unternimmt er den Indischen Zug, und nachdem er auch Indien ganz durchwandert, kehret er nach Theben zurück. Als er dort auf dem Kithaeron die Orgien einrichtete, widersetzt sich Pentheus, des Kadmos Nachfolger im Thebanischen Königreich. Als er auch diesen bestraft, darauf auch die widerspenstigen Weiber von Argos rasend gemacht, und das Abentheuer mit den Thyrrhenischen Schiffern bei der Überfarth von Ikaria nach Naxos, bestanden hatte (s. oben II, S. 389 f.) steigt er endlich zur Unterwelt hinab, und hohlt seine Mutter Semele herauf; die sodann unter dem Namen Thyone (Θυώνη) mit ihm in den Himmel hinaufstieg. (Apollodor. III, 5, 1 seqq. ibiq. Heyne.).

Hier ist also das Boeotische Thebe der Mittelpunkt, wovon Alles ausgeht und wohin Alles zurückkehrt. Diese Mythenform hat unter allen die meiste Ausbreitung und Popularität erhalten. Der Halbgott von Theben ist der Dionysos der Dichter und Künstler geworden. Gewiſs war Thebe auch einer der ältesten Hauptsitze dieser neuen Religion, und die Sage läſst sie von hier in andere Griechische Städte verpflanzen. Hienach brachte Pegasos aus Eleutherae in Boeotien den Dionysos zu den Athenern (Pausan. Attic. cap. 2.). Woher? wird zwar

hier nicht gesagt, aber der Geburtsort des Mannes läſst nicht zweifeln, daſs es von Thebe und aus dessen Umkreis her geschehen war. Dafür spricht auch die sehr bemerkenswerthe Nachricht von dem Bacchusdienst zu Sicyon. Dort kam man ohnweit des Theaters zum Tempel des Dionysus, worin er eine Bildsäule aus Gold und Elfenbein hatte, umgeben von Marmorstatuen der Bacchantinnen. In diesen Tempel trug man jährlich einmal bei Nacht in feierlicher Procession unter Absingung von Liedern noch andere Bildsäulen des Gottes, die in einer Sacristey verwahrt wurden. Voran ging die Bildsäule des Baccheus (Βακχεῖος). Diese hatte, sagte man, Phlias (Bacchus leiblicher Sohn von der Arathyraea und Gemahl der Tochter des Sicyon Chthonopyle) gestiftet. Es folgte die andere, die den Namen Lysios führte, welche der Thebaner Phanes auf Befehl der Pythia aus Thebe gebracht hatte. (Pausan. Corinth. cap. 7, vergl. 6 und 12.). Eine recht inhaltsreiche Erzählung: Zuvörderst ein Priester, der des Gottes Sohn genannt wird, und mit dem Geschlecht des alten Landeskönigs durch Heurath verbunden ist; sodann ein anderer Priester, der denselben Namen führet, womit der Gott selbst in einem System der Mysterienlehre bezeichnet war: Φάνης. Davon unten. Weiter der bedeutende Name Chthonopyle: das Thor der Erden und der Todten, und dann der Gott Baccheus, welcher Name gleichsam sehr bedeutsam, wie der Verfolg zeigen wird,

an orgiastischen Dienst erinnert; daneben das andere Götterbild mit Lysios Namen, das der Thebaner gebracht hatte, und diese Bilder an geheimer Stätte bewahrt, um Einmal jährlich in nächtlicher Feier zu der grofsen reichgeschmückten Statue des Gottes gebracht zu werden, die der Gegenstand der täglichen, öffentlichen Andacht war. Also ohne Zweifel alte Idole in der Art jener früheren, roheren aber vielsagenden Symbolik neben dem verkörperten Kunstideal eines menschlichen Dionysos, und so auch die Volkslehre von diesem Halbgott neben verschieden Priestersystemen und einer Geheimlehre von Theben her.

Denn auch dort hatte jener Lysios (λύσιος) seine verschiedenen Bedeutungen. Wie man ihn physisch nehmen konnte, deuteten wir oben an. Diesen Sinn scheint die Geheimlehre weiter ausgebildet zu haben, wenigstens kommt das Prädicat λύσειος und ähnliche in den Orphischen Gedichten (Hymn. 50, 42 u. s. w.) öfter vor. Wir kommen im Verfolg darauf zurück. — Politisch und im Geist der Thebanischen Bürgerschaft ward er zum Befreier, der sie einst bei Haliartos aus den Händen der Thracier errettet hatte, in deren Gefangenschaft Mehrere der ihren gerathen waren, wie er beim Euripides (Bacch. 443, 497.) die vom Pentheus gefesselten Bacchanten befreite. Unter dem Titel des Befreiers hatte er zu Thebe einen Tempel neben dem Theater (Pausan. Boeot.

cap. 16.): worin wir die schon oft berührte Idee wieder finden, daſs im Glauben der Völker der Nationalheros und Gott die Nation beschützt und rettet. In dieser Würde des Nationalgottes erscheint er daher auch bei den feierlichsten Handlungen des Thebanischen Staats. Epaminondas will nach seinen Siegen über Sparta, den Messeniern ihre Stadt wieder aufbauen. Da Alles bereitet ist, so schreiten die Bundesgenossen zum Opfer. Die Messenier opfern dem Zeus Ithomatas, den groſsen Göttinnen und dem Kaukon, die Argiver der argivischen Here und dem nemeischen Zeus, also jedes Volk seinen groſsen Gottheiten, und so auch Epaminondas mit den Thebanern dem Dionysos und dem Ismenischen Apollon (Pausan. Mess. cap. 27.). Das war der uralte Königsenkel von Theben Dionysos, und der starke und freundliche König selber. So ward er nun im allgemeinen Volksglauben der Griechen genommen. Keine Gottheit wurde so häufig gewählt, wenn es darauf ankam Fürsten zu ehren und zu vergöttern, als eben Dionysus. Diesen Namen hörten sie am liebsten, weil man in dem Gotte, der ihn führte, das höchste Ziel der Regenten, die Furchtbarkeit im Kriege und die Milde im Frieden aufs liebenswürdigste vereinigt fand. Daher der auf Münzen und andern Denkmahlen des Alterthums so oft vorkommende Ehrenname von Fürsten und Königen Διόνυσος νέος der neue Dionysos. Wie das Dionysusideal in gewissem Betracht Alexander dem Groſsen vorschwebte ist be-

kannt, noch mehr aber wollte Demetrius Poliorcetes ein Dionysischer Held und König seyn. Ich übergehe andere Exempel, und bemerke nur noch, wie Mithridates selbst mit dem Namen Evius und Bacchus verherrlicht ward, und wie der muthige und schwelgerische Triumvir Antonius noch die Huldigung annahm, daſs er ein zweiter Dionysus sey, so wie Kleopatra eine neue Deo (Δηώ, s. Cicero pro Flacco cap. 25, ibiq. Manutius, Vellejus Patercul. II, 82 fin. ibiq. Ruhnkenius.).

Wie der Halbgott Dionysos selbst in der Geburtsstadt Theben verherrlicht ward, sehen wir noch aus mehreren Griechischen Poëmen, besonders aus den Tragödien, woraus wir oben einige Züge entlehnten. Wir würden viel mehreres wissen, wenn wir alle die Thebaïden noch hätten und jene andern Nationalgedichte, die in epischer Folge die alten Stammsagen erzählt hatten, jene Europia, die Alkmaeonis, die Oedipodea u. s. w. Aber in der gesammten Poësie der Griechen bildet die Bacchische Fabel einen递Haupttheil: denn wenn gleich in den gröſseren Homerischen Werken deren wenig gedacht ist, so liegen doch einige eigne Homeridische Hymnen dieses Inhalts vor, und so fehlte es fortdauernd nicht an eignen Ausführungen dieses Kreises in Poësie und Prosa, wie wir noch aus den acht und vierzig Buchern des Nonnus sehen, welche groſsentheils aus älteren Poëmen entlehnt sind. Auch für die Bildnerey war kein

Fabelkreis so ergiebig als der Bacchische. Wir begnügen uns mit einigen Hinweisungen auf diesem unabsehbaren Felde. Der mysteriösen Symbolik dieses Zweiges wird unten besonders gedacht werden. „Viele Hellenen bilden den Dionysos stierartig“ sagt Plutarchos (de Isid. p. 364. E.). Dieser ältesten Weise bedeutsamer Bildnerei blieben, nach ihrer Art und Bestimmung, die Münzen am längsten getreu, wie unzählige Städtemünzen, besonders von Grosgriechenland und Sicilien beweisen, worauf der Stier mit dem Menschengesicht (der sogenannte Hebon) so häufig ist. Wir haben andrerwärts (im Dionysus p. 278 f.) Belege der Art beigebracht, womit wir jetzt die Hinweisung auf die gehaltreichen Bemerkungen des gelehrten Visconti (Museo Pio-Clem. Tom. V. p. 17 seq.) verbinden. Namentlich auf den Münzen des diesen Gott vorzüglich ergebenen Boeotiens findet sich, neben andern Bacchischen Attributen (neben der Diota mit Epheu u. dergl.) der mit Epheu bekränzte Kopf des Bacchus mit zwei vorwärts stehenden Stierhörnern, und auf der Rückseite der characteristische auf beiden Seiten ausgeschnittene Boeotische Schild (s. Pellerin Recueil T. I. pl. XXIV. nr. 8. und dazu pag. 150.). Und so begleitet diese alt-symbolische Bildnerei den Dionysos mit Thierattributen vom Löwe, Widder, Schlange und dergl. durch den Thier- und Jahreskreis hindurch, der andern Abzeichen nicht zu gedenken, wie wir in der angeführten Schrift im Einzelnen erwiesen haben.

Aber die höhere Kunst, die im Dienst der Volksreligion und nach den Idealen der Dichter arbeitete, verliefs bald diese ältesten Andeutungen und suchte den Gott leibhaftig sichtbar zu machen in seiner ganzen Schönheit. Und es gelang ihr, die Grundidee dieses Wesens in ihrer Ganzheit aufzufassen und in göttlicher Verklärung jugendlicher Menschengestalt dem Sinne der Nation zu nähern, und zu öffentlicher Verehrung hinzustellen. Wie fafste sie dies Wesen auf? Als den vollen, blühenden, ewigen Sieg des Lebens. Das war der weiche und jugendliche, der immer frohe, der schöne und seelige Dionysos. Auf dieser Linie hielt sich sein Künstlerideal. Jenseits jener Fülle und Weichheit liegt die verschwimmende, aufschwellende Unform, jenseits der seeligen Trunkenheit und Ruhe, die drängende unseelige Zerrüttung. Diese Contraste wurden bald leiser, bald stärker in die Begleitung des Gottes gelegt. Die geschwollene Mifsform nahm der alte Silenos auf, der als Akratos das Übermaafs versinnlicht, und die fessellose und an Irrwahn gränzende Festraserey ward im Satyr oder in der orgiastischen Baccha verkörpert; wobei die Kunst Gelegenheit hatte, in den gewaltsamsten Bewegungen die höchsten Reize zu entfalten, und ihre ganze Macht in gewagten Aufgaben zu offenbaren. Es verdient bemerkt zu werden, dafs schon aus der Periode des hohen Styls ein Künstler in grofsen Werken dem Dionysos seine Kräfte widmete. Kalamis ein berühmter Zeitgenosse

des Phidias oder etwas früher noch, und, wie er, in Marmorarbeiten nicht weniger als in Gold und Silber berühmt, hatte für den Bacchustempel zu Tanagra die Bildsäule des Gottes aus Parischem Marmor gemacht, ein sehenswürdiges Werk, noch mehr aber ward der daneben stehende Triton bewundert, den dorten nach einer Volkssage, Dionysus überwunden hatte (Pausan. Boeotic. cap. 20.). Wie weit er das Ideal des Dionysos gebracht, wissen wir damit freilich noch nicht. Eine gewisse Härte, die man an seinen Werken tadelte (Quintilian Institut. orat. XII, 10.) wäre freilich gerade diesem Gotte am ungünstigsten gewesen. Im Übrigen aber war Kalamis ein grofser und durch mehrere Werke berühmter Künstler, der, seinem Zeitgenossen Phidias gleich, zum Idealen strebte. Um so mehr hätte Böttiger (S. 165.) des Kalamis gedenken sollen, wo er der Vollendung des Bacchusideals durch Praxiteles erwähnt, oder vorher (S. 111.), wo des Kalamis gedacht wird. Also hatte man schon zu Phidias Zeit eine idealische Bacchusstatue. Das Ideal zu vollenden, war dem schönen und reizenden Styl und dem grofsen Meister darin, dem Praxiteles vorbehalten (s. Böttiger a. a. O.). Wie belehrend wären bestimmte Nachrichten, wie Kalamis, wie Praxiteles in den einzelnen Werken ihren Bacchus gedacht hatten. Vielleicht haben wir in einigen auf uns gekommenen Werken noch Copien jener Musterbilder von Praxiteles Hand. Für die schönste Bacchusstatue galt ehemals die in der Vil-

la Medici zu Rom, dann zu Florenz. Winkelmann hielt den Kopf derselben für den schönsten unter allen. Bewundert wird auch die Figur des mit dem Satyr spielenden Bacchus im Museo Pio-Clementino (T. I. tav. 42.); so wie die Statue der Ariadna in der Sammlung von Townley (vergl. Goede England, Wales etc. IV, pag. 50, 51.) für eines der bewundernswürdigsten Werke gilt. Wie der Mythus dieses Gottes, und wie die ihn verherrlichende Poësie an Dichtungen unerschöpflich war, so war auch der Kunstkreis dieses Wesens, nachdem er einmal aufgethan, unübersehbar. Davon kann sich ein Jeder aus den Beschreibungen von Museen und andern Kunstbüchern überzeugen. Man vergl. nur zur Übersicht die Abhandlung von Heyne (priscae artis opera ex epigramm. graecis in den Comment. Soc. Gotting. Tom. X. pag. 87 seqq.).

## §. 13.

### *Der Indische Dionysos.*

Die fast in allen Mythenformen immer wiederkehrende Sage, daſs Dionysos auch nach Indien gezogen, zusammengenommen mit so manchen Bacchischen Attributen, (man denke nur an den Panther und an das lange flieſsende Gewand), müssen Aufmerksamkeit erregen. Jenen Indischen Siegeszug bildeten die Dionysiaden mit besonderer Liebe aus. Da hieſs es bald, er sey der erste gewe-

sen, der diese Unternehmung gewagt, bald hatte er zuerst eine Brücke über den Euphrat geschlagen, und noch späterhin zeigte man bei der Stadt Zeugma (der Brückenstadt) das aus Weinreben und Epheuranken geflochtene Seil, wodurch sie befestigt worden (Pausan. Phocic. cap. 29.). Eben so unerschöpflich war die Einbildungskraft, um seine Thaten an Ort und Stelle selbst recht nach hellenischen Begriffen auszuschmücken. Die unwiderstehliche Macht und volle Glorie des Triumphs, gepaart mit der höchsten Milde waren die Elemente, woraus dieser Mythus seine Farben entlehnte. Diesen Dichterbildern arbeitete die Kunst nach, und wie z. B. nach der Niederlage des Deriades (Nonni Dionys. XL, 60 seq.) Dionysus im Volksgesang den Unterworfenen Gnade gibt, so stellt ihn ein Relief im Museo Chiaramonti dar. Eben so erscheint er auf einem andern erhobenen Bildwerk der Villa Albani, das Winckelmann (Monumenti. nr. 57.) zuerst gelehrt erläuterte, und das auch Zoëga neuerlich verbessert gegeben hat (Bassir. nr. 75.), als Überwinder des Orients und als freundlicher Gnadengeber in der vollen Blüthe jugendlicher Schönheit.

Es kann wohl kaum einen entschiedenern und mehr charakteristischen Beweis geben, wie sehr die Mythologen neuester Zeit bemüht waren, ihre Systeme von dem Morgenland loszutrennen, und so zu sagen die Wurzeln abzugraben, die von dorten her-

überziehen, als dafs man auch diese Sage sogar in Anspruch zu nehmen suchte. Erst allmählig, wollten Einige, habe sich der Gesichtskreis der Griechen so weit ausgedehnt, dafs auch Indien in die mythischen Kreise des Dionysus hereingezogen worden. — Die Griechen können sehr lange in der Kindheit geographischer Kunde verblieben seyn, und doch konnte ihren Vorfahren sehr früh ein Laut aus dem fernern Orient zugekommen, und mit der Lehre, die ihn begleitete, auf Kinder und Enkel fortgepflanzt seyn. — Andere leiteten jene Sage gar von einer Schmeichelei gegen den Überwinder des Orients Alexander den Grofsen her. — Euripides in den Bacchantinnen (14 — 18.), also fast hundert Jahre vor Alexanders Zug, läfst den Dionysos schon nach Indien wandern. — Freilich mag Alexander und seine Grofsen den Mythus vom Bacchischen Kriegszug benutzt haben, um den Muth der Macedonischen Krieger durch religiösen Enthusiasmus zu beleben, als diese nicht weiter vorwärts wollten (Arrian expedit. Alex. V, 2, 1.). Auch haben manche spätere Dichter die Bacchische Fabel und besonders diese mit Umständen ausgestattet, die aus der Kriegsgeschichte Alexanders entlehnt sind. Nonnus aber, der aus älteren Quellen schöpfte, weifs von diesem Schmucke der Späteren nichts (vergl. Schow Comment. de Nonni Dionys. und Moser ad Nonn. p. 194.). Es wäre überflüssig anjetzt noch über jene Streitfragen viele Worte zu machen. Wie der Griechische

Arzt Philonides beim Athenaeus (XV, 5 p. 675. A.) die Weinstöcke vom rothen Meere her durch Dionysus den Griechen bringen läſst, so, können wir sagen, ist auch diese üppige Ranke neuer Religion aus dem Orient nach Hellas gekommen. Alles Bisherige hat uns von der tiefgewurzelten Gewohnheit der Griechen überzeugt, jedes Beste, dessen sie sich als einer Gabe von Fremden zu erfreuen hatten, als einheimische Erfindung sich selber zuzueignen. Dieser Satz gilt, wenn irgendwo, auch hier. Es kann diese Religion, in letzter Quelle, ihren Ursprung aus Oberasien nicht verleugnen, wenn wir gleich für die Fortpflanzung nach Griechenland gewisse vermittelnde Puncte annehmen müssen, namentlich Vorderasien und Ägypten. Für das erstere sprechen unter andern mehrere Spuren, die in alten Dichtern vorkommen. So läſst z. B. Euripides (Bacch. 460 — 490.) die Mysterien des Bacchus aus Lydien zu den Griechen herüber kommen. Von dem Ägyptischen Zweige muſs im Verfolg genauer gehandelt werden. Wir erörtern nämlich zuvörderst kürzlich den Indischen Ursprung der Dionysischen Religion, und untersuchen dann, wie ihre Lehren und Gebräuche durch Ägyptische und Vorderasiatische Ideen und Institute vermittelt worden sind.

Man hatte schon seit lange her den orientalischen Attributen des Dionysus, so wie den Griechischen Nachrichten von einem Indi-

schen Bacchusdienst grofse Aufmerksamkeit geschenkt, aber nicht mit dem besten Erfolg. Erst jetzt, da durch die Bemühungen gelehrter Ausländer, besonders der Akademie von Calcutta mehrere Indische Urkunden vor uns liegen, sind wir im Stand jene Nachrichten in ihrem wahren Lichte zu sehen. Jetzt ist es uns sehr bedeutend, wenn wir die Begleiter Alexander des Grofsen sagen hören: die Indier auf den Bergen verehren den Dionysos und die in den Ebenen den Herakles; und die Zusätze aus der Thebanischen Fabel, die sie so geschäftig hinzuthun, stöhren uns dabei wenig. (Arriani Histor. Indic. cap. 7. seqq. ibiq. Interprett.). Ohne die Rechte der Nationalität zu verletzen, die sich in solcher Entfernung, als Hellas und Indien von einander abliegt, doppelt geltend machen müssen, und ohne also in den Eichenwäldern des Hämus ganz dasselbe zu suchen, was nur unter den Palmen des Emodus gedeihen kann, verkennen wir doch die gleichen physiologischen Gesetze nicht, nach denen sich einer der denkwürdigsten Religionszweige dorten entwickelt und in Hellas fortgebildet hat. Haben wir dann die Epochen der Indischen Religionen im Ganzen überblickt (Görres Mythengesch. S. 555 ff.) und uns durch recht genaues Studium in den Geist ihrer Urkunden versetzt, dann verstehen wir jene Evolutionen des ewigen Wesens der Gottheit nach diesen Systemen; wie Parabrahma sich in der Dreiheit von hohen Göttern Brahma, Schiwa und Wischnu offenbaret; wie diese sich un-

ter einander und zu ihrer Quelle verhalten, die sie alle wieder in sich zurücknimmt; wie ein jedes dieser Wesen in der Folge der Zeiten in neuen Emanationen sich auf Erden offenbaret; wie die Bekenner dieser verschiedenen Götter sich zu einander verhalten und wie eine grofse Geschichte von wechselnden Religionssystemen durch das Indische Alterthum hindurchgeht. Jetzt erscheinen in dem grofsen Epos Ramayan Heroën, die als Bekämpfer der Finsternifs und des Unrechts, uns die Nachricht der Griechen verständlich machen, wie sie unter den Indiern einen Herakles gefunden hätten. In diesem Geiste ist auch Crischna gedacht, die 10te unter den 21 Incarnationen des Wischnu, der, von einer Jungfrau geboren, das göttliche Wesen reiner als irgend ein Gottmensch vor ihm in diese leibliche Hülle herunterbrachte (Sonnerat. II, S. 39.). Nun merken wir auf den Charakter des Cultus und finden in den Griechischen Nachrichten jene Herculesdiener Indiens einem reinern Dienst ergeben, als die Verehrer des Dionysos.

Nun merken wir auf die Indischen Sagen vom Dionysus, besonders wie sie jetzt durch die Excerpte aus den Purana's in der inhaltsreichen Schrift von Polier vorliegen. Hier finden wir die Grundzüge der ganzen Dionysosfabel, nur wie bemerkt, im morgenländischen Ton und Farbe. Diese Urkunde weifs nun Vieles zu berichten vom Schiwa-Dewaincha mit dem Phallus, von dem

grofsen Freuden- und Thränenbringer, von seinen Zügen bis nach Europa hin, und von der siegreich fortschreitenden Feier seiner Orgien bis in die Westwelt. Hier ist also dem Bacchischen Mythus seine wahre Richtung gegeben, von Osten nach Westen, jene Richtung mit dem Sonnenlauf, die von jeher die Hauptzüge aller Religionen genommen. Nun lernen wir den Ursitz der Bacchischen Religion, jenes vielbesungene Nysa kennen, das im Alterthum schon Viele nach Indien verlegten (Plin. H. N. VI, 21.). Die Indische Sage weiset uns an die südwestliche Wende des Emodischen Gebirges, das die beiden Flufsgebiete des Indus und des Oxus trennt. Dort lag die Stadt Siva-nahischanagari, in deren Nähe Alexander die Oxydraker schlug, noch jetzt ein berühmter Wallfarthsort. Sie war vom Himmelsbaumeister Viseacarma gegründet, demselben, der Ellora erbaut hat. Sie war erbaut auf Befehl des Devanahuscha, jenes grofsen Eroberers, der siegreich bis nach Vaharadwpa vordrang (Asiatik Researches T. VI, p. 525.). Hier finden wir in der Stadt des Siva Nahischa die alte Nysa wieder, wie in Devanahuscha den Dionysos und in dem Ziel seiner Siege Vaharadwpa, Europa. Nun erkennen wir im Dionysos der Griechen den Schiwa der Indier oder die zweite Person der offenbarten Gottheit nach diesem Systeme. Und so gewinnen viele Züge der Griechischen Bacchusfabel ihr natürliches Licht, wenn wir nach diesen Urkunden das Ein-

zelne verfolgen, und damit die besonderen Züge der Dionysiaden vergleichen, besonders im Betreff des Indischen Bacchus. Wir entdecken in Indien ein Stammland jener Religionsform, worin Phallika und Orgiasmus mitunter so bedeutend hervortreten (10).

Hier ist auch der Ort, vom Ursprung des Namens Dionysos (Διόνυσος) zu reden. Wie viel die Griechen darüber ausgeklügelt hatten, ist bekannt, und Moser (zu Nonni Dionys. p. 201 seq.) hat in der Kürze Vieles zusammengestellt. Wie bemerkt, ob wohl keine dieser Etymologien für die wahre gelten kann, so verdienen die meisten doch in so weit Aufmerksamkeit, als sie von irgend einer urkundlichen Ansicht dieses Wesens ausgegangen sind. Ich trage daher zu dem, was im Dionysus (I. p. 244.) bemerkt wurde, hiebei noch eine aus einem unedirten Fragment des Pherecydes nach. Ich finde es wenigstens nicht in der Sturzi-

(10) Die Griechischen Nachrichten vom Indischen Dionysus sind in der Kürze zusammengestellt von Moser zu Nonni Dionysiaca p. 190 seqq. und 262 seqq. In Betreff der Indischen verdienen die geistreichen Excerpte aus den Oupnekhata und andern Quellen Auszeichnung, die Görres in der Mythengesch. der asiat. Welt gegeben (s. z. B. S. 45, 129, 191, 542 f. 618.). Über den Phallusdienst von Oberasien vergl. man Stollbergs Religionsgesch. I, S. 341.

schen Sammlung. Nach Pherecydes und Antiochus (vermuthlich ist hier der Stoïker aus Askalon gemeint) heiſst dieser Gott Διόνυσος weil er auf Zeus (Διὸς) Bäume (νύσας oder νύσσας) herabströhmte, denn νύσας oder νύσσας, wird hinzugefügt, nenne man die Bäume. (Scholiast mscr. ad Aristid. Panath. p. 185 Jebb.). Im Verfolg wird weiter bemerkt, Isis sey seine Schwester, und Osiris sey der Griechische Dionysos. Eine physische Erklärung, die, wie man sieht in den Ideenkreis gehört, worin Dionysos als Princip der Feuchtigkeit gedacht ist, und mit dem Mythus zusammenhängt, den Pherecydes ebenfalls erzählt hatte, wonach Semele Hye (Ὕη) hieſs, Dionysos Hyes (Ὕης), womit die Erzählung von den Hyaden als Dionysos Ammen verbunden ward. Auch sollte nach Hellanicus Osiris von den Ägyptischen Priestern Hysiris genannt worden seyn (11).

Doch war der wahre Indische Ursprung des Namens Dionysos unter den Griechen nicht ganz erloschen. Folgende Angabe ver-

(11) Klidemus im Exegeticus beim Etymol. magn. in Ὕης; Suidas unter demselben Wort, Scholiast. ad Iliad. XVIII, 486. Scholiast. Germanici p. 56, 65 ed. Buhle, Plutarch de Isid. p. 493 Wytt. vergl. Valkenaer ad Euripid. Phoeniſs. 654 seqq und Dionysus I, pag. 269.

dient vor allen andern den Vorzug (12) und erhält ihn im Urtheil der gelehrtesten und besonnensten Sprachforscher: Dionysos, sagt der unten angeführte Grammatiker, hieſs, nach Einigen, auch Δεύνυσος, entweder Jonisch, statt Δεόνυσος, oder, nach Anderer Meinung vom Indischen δεῦνος der König und Νύσα, also der König von Nysa. Im Betreff des Indischen δεῦνος bemerkt nun Chezy: der Lexicograph habe das Indische dêva im Sinn gehabt, welches Gott bedeute, und zugleich Titel der Indischen Könige sey. Langlés belehrt uns (in den Recherches Asiatiques T. I, p. 278 seq.) daſs die Indier ihrem Schiven oder Bacchus das Epitheton Devanichi oder Dionichi gaben, womit sie ihn als Gott und König von Nicha oder Nichadabara (Stadt der Nacht) bezeichnen, welches nichts anders als das Nysa und der Dionysos der Griechen sey.

Wir fügen zugleich die nöthigen Bemerkungen über den andern Hauptnamen des Gottes Bacchus Βάκχος (13) in der Kürze

(12) Etymologic. magn. p. 259. 28 seq. mit der Verbesserung und Erläuterung von Bast zum Gregorius Corinth. p. 882.

(13) Auch Βάκχιος und Βάκχειος oder Βακχεῖος, welches dann oft auch adjectivisch steht: βάκχιος θεὸς, βάκχειος δεσπότης (cf. Kuster ad Aristoph. Thesmoph. 997. Wesseling ad Diodor. p. 21, 250.). — Βάκχος heiſst auch

bei. Man hat auch hier das Indische zu Hülfe gerufen, und an einen andern Namen des Schiwa in dieser Sprache erinnert, wonach er Bagis (Vagis) heifse (Jones Asiat. Abhandl. I, S. 207.). Andere weisen auf das näher liegende Phönicische hin. Denn in dieser Sprache hiefs βάκχος das Wehklagen (Hesych I. p. 682 Alberti) wie das Hebräische בָּכָה (bachah) flevit. Freilich müfste dabei an eine Bacchische Todtenfeier gedacht werden oder an eine Verschmelzung der Adonien mit den Dionysien. Ich lasse diese und ähnliche Herleitungen auf ihrem Werthe beruhen, und bemerke nur, dafs alle die Begriffe von einem Lärmgotte und lärmenden Gottesdienst, mit den Nebenideen des lauten Spruchsprechens und Weissagens schon in dem Griechischen Wurzelwort βάζω und in dessen Grundsylbe βά liegen (Lennep. Etymol. pag. 140.). Und gerade dieses orgiastische Verkündigen ist nach genauerm Sprachgebrauch im Worte βάκχος vorherrschend, wie im Verfolg bemerkt werden wird. Dieser Hauptbegriff scheint auch in den Namen mehrerer weissagender Wesen vorzuwalten. Dahin gehört

der Bacchusdiener, Bacchant, wie gewöhnlich Gott und Diener des Gottes Einen Namen führen. Diese letzte Bedeutung Bacchant gibt ein Etymolog. mscr. an, woraus das Etymol. magn. zu verbessern ist (s. Bast ad Gregor. Corinth. p. 914.).

jener Weissager Bacis (Βακις) und die weissagenden Frauen Bacides (Βάκιδες) (s. Herodot. VIII, 20. Aelian V. H. XII, 35.) und des Etrurischen Erdgottes Tages Schüler, der Prophet Bacches und Bacchas als Name von einem orgiastischen Bacchusdiener im Senatusconsultum Marcianum (Bynkershoek de relig. peregrin. p. 265.). In allen diesen Namen flossen die Ideen von festlicher Raserey und Prophezeihung zusammen, und hierin scheinen sich die Sprachen der Griechen und die Orientalischen begegnet zu seyn. Der Dionysospriester in der orgiastischen Ekstase ist Weissager und Βάκχος wie der Gott. Die Verwandschaft dieser Begriffe deutet schon Euripides in den Bacchantinnen (298 seqq.) an.

In der Kunst ist jetzt die Benennung Indischer Bacchus allgemein eingeführt. Jene männlich schöne bärtige Figur mit dem grosartigen Gewand und mit dem Regentenstab in der aufgehobenen Hand, die bisher für einen Sardanapalus galt, auch noch bei Winkelmann (Monum. 163.) ist jetzt, nach den Erläuterungen von Visconti (zum Museo Pio-Clem. T. II. tav. 41.) als ein Indischer Bacchus ausser Zweifel gesetzt. Dasselbe gilt von einigen Figuren, die bisher andere Namen führten. Manchmal hat er ein Gefäfs in der Hand, wie z. B. der Bacchus mit der muschelförmigen Schaale unter den Bildsäulen von Herculanum (Winckelmanns Sendschreiben S. 143 neueste Ausg.)

Diese Art den Bacchus vorzustellen ist sehr alt. Schon auf dem Kasten des Kypselos sah man einen bärtigen Bacchus liegend in einer Grotte mit einem auf die Füſse herabfallenden Mantel bekleidet und einem goldnen Becher in seiner Hand; um ihn Weinstöcke, Äpfel- und Granatbäume (Pausan. V. cap. 19. 1.).

## §. 14.

### *Der Ägyptische Dionysus.*

Auch hier wieder dieselbe Erscheinung wie beim Indischen Bacchus; d. h. auch hier fabelte das Volk und die im Volksgeist schreibenden Mythographen: der Ägypter habe dem Griechen seinen Dionysos zu verdanken — gerade wie wir oben (I. S. 265.) hörten, daſs die Saïterstadt mit ihrer Neith von Athen aus gestiftet worden. Freilich weisen uns dagegen hier wie dort einsichtsvollere Geschichtschreiber gerade den umgekehrten Gang. Doch wollen wir auch hier zuerst jene Fabler hören, zumal da ihr Bericht nicht ohne bemerkenswerthe Züge ist.

Die Attischen Autochthonen Ogyges und seine Frau Thebe, erzählen diese, begeben sich nach Ägypten, bauen die Stadt Thebe daselbst, stiften die Mysterien der Isis und erklären sie und Dionysos für Götter (Scholiast. mscr. ad Aristid. Panath. p. 185.). Also das Ägyptische Thebe, das man bald die

Stadt der Zehntausend, bald die Wohnung, bald die Thalstadt aus dem Koptischen erkläret (Jablonski Voc. p. 86 seq. ibiq. Te Water.), — dieses Thebe hätte vielmehr von einer Griechischen Frau den Namen, und einer der grofsen Götter daselbst wäre von ihr und ihrem Manne gebracht. Sonst lesen wir, Osiris habe die hundertthorige Thebe gebauet (Diodor. I, 15.). Lasse man aber doch den Zug nicht fallen, dafs Osiris gerade die grofse Stadt Thebe, die Stadt des Jupiter Ammon (No-Ammon, Diospolis magna) bauen, und der hereingebrachte Dionysos darin wohnen mufs, und dafs gerade die Griechische Thebe wieder der Geburtsort des Dionysoskindes ist.

Doch wir wenden uns gleich zu einem Forscher, der diese und andere Sagen schon sehr frühe mit kritischem Auge betrachtet. Herodotus (II, 145 seq.) bemerkt die Verschiedenheit unter den Angaben der Ägypter und der Griechen, in Betreff des Hercules, Dionysus und Pan. Jene nennen sie uralte Götter, diese die allerjüngsten. Er entscheidet sich darauf für die erste Meinung, und erklärt sich die Verschiedenheit durch die Annahme, dafs die Griechen diese Götter so spät bei sich gebohren werden lassen, weil sie nicht eher von ihnen etwas gewufst. Die Hellenischen Geburtsjahre von Pan, Hercules und Dionysos seyen mithin für die Jahre der Einführung dieser Religionen nach Griechenland

zu halten. In Betreff des Verhältnisses dieser drei Götter zu einander, hören wir ebendaselbst, dafs Pan zu den acht Göttern erster Ordnung gehört, Herakles zu den zwölf der zweiten, und Dionysos zu der dritten Ordnung, die aus der zweiten hervorgegangen (vergl. oben I, S. 282.). Also im Ägyptischen System ist Dionysos Gott aus Gott gebohren. Aber er ist die letzte Göttergeburt und die äusserste Ausstrahlung des ewigen Wesens. Darum mufs er auch im Fleisch das Äusserste erleiden, selbst den blutigen grausamsten Tod. Mit Einem Wort, er ist eben kein anderer als der durch Typhons Mörderhand gefallene und zerstückelte Osiris (Herodot. II, 42. Diodor. I, 23. Plutarch de Isid. pag. 362 seqq. Euseb. Praep. Ev. III, 11.). Darum begehen auch jene alten Dionysusdiener, die Sicyonier, die Leidensgeschichte des Dionysos mit tragischen Chören (Herodot. V. 67.) lange vor Entstehung der Attischen eigentlichen Tragödie. In jedem Betracht stimmt jene Theorie vom Dionysus mit dem, was wir zunächst aus den Indischen Systemen beigebracht haben, aufs genaueste zusammen. Auch dorten ist jener Schiwa-Dionichi die sinnlichste Offenbarung der Gottheit. Sein Dienst eröffnet einen Garten der blühendsten Freuden, wie einen immer neuen Quell der Thränen. Bei der alten Verbindung, die zwischen Indien und Ägypten bestanden (s. oben I, S. 276.), ist es sehr wahrscheinlich, dafs auch die Religion von diesem leidenden Gottmenschen

von dorther sich nach Äthiopien und sofort in die Oberägyptische Thebe verbreitet hat; mag es nun mit der Namensähnlichkeit von Eswara-Isuren und Osiris ein Bewandnifs haben, welche es wolle. Wie sehr ferner Vorderasien, zumal Phönicien, jenen Todtendienst von einem Naturgotte ausgebildet hatte, haben wir oben gesehen. Auch in der alten Pelasgerreligion auf Samothrace fanden wir jenen Osiris-Dionysus und zwar in den verschiedenen Combinationen, besonders aber in jener Dreizahl, wonach die zwei älteren Kabirenbrüder den dritten oder jüngsten erschlagen. Sein Männliches wird nach Tyrrhenien hinübergetragen, und er ist in dieser Ansicht Dionysos (s. oben II, 303.). Aber auch in der andern Combination von der Vierzahl ist dieser jüngte, dieser Kasmilos, wie er beidesmal heifst, immer der Phallusgott, einmal der Bacchische, das anderemal Hermes ithyphallicus. Nach dieser zweiten Lehre war er des Hephaestos Sohn (oben II, 298.). Nach einer andern Darstellung war Zeus der erste Kabire und der zweite war Dionysus (oben II, 304.). Dies führt uns wieder nach Ägypten zurück, und wir fragen nach der dortigen Genealogie des Osiris-Dionysus.

Dort heifst Osiris zuvörderst Sohn des Kronos, der ihn und seine Schwester Isis mit der Rhea erzeugt hat (Diodor. Sic. I, 15 seqq.). Nach Jablonski's Erklärung (Panth. I, 141.) ist dieser Kronos nur ein hellenisirter Phthas.

Mithin hätten wir hier dieselbe Genealogie, wie kurz zuvor nach Samothracischem Systeme. Ohne darüber weiter für und gegen zu sprechen, mache ich sofort auf ein ägyptisches Lehrsystem aufmerksam, welches den Osiris-Dionysus, gerade so wie das Griechisch Thebanische zu einem Sohn des Zeus-Ammon macht; so daſs wir also in der Ägyptischen Religion selbst den Grund erblikken, warum der Griechische Dionysos als Jupiters Sohn erscheint. Bekanntlich wird diese Genealogie bei Diodoros (I, 23.) eine Erfindung des Kadmos genannt. Dieser habe absichtlich den Osiris einen Sohn des Zeus genannt, und Orpheus habe späterhin aus Freundschaft zu den Kadmeern diese Sage bestätigt. Die eine Sage habe ich schon oben berührt (I, 281.) wonach Osiris vom Ammon in der Ägyptischen Thebe an Sohnes Statt angenommen wird. Nun berichtet uns Ariston in der Schrift von der Athener-Colonie, eine andere, der zufolge Dionysos, des Zeus und der Isis Sohn, bei den Ägyptern nicht Osiris hieſs, sondern Arsaphes (Plutarch. de Isid. pag. 365 E. nach Valkenaers Verbesserung ad Euripid. Phoeniſs. 654.). Nach der Erklärung, die man aus der Koptischen Sprache dazu aufgestellt, bedeutete dieser Arsaphes eben das Organ männlicher Zeugung (Jablonski Voc. p. 39.). Ist das vielleicht jener vierte Dionysus des Cicero (de N. D. III, 23.) jener Sohn des Jupiter und der Luna, dem man die Orphischen Weihen feiert? Wie es aber auch

mit jener Deutung und mit dieser Vermuthung stehe, so viel ist gewiſs: dem Ägypter war sein Osiris-Dionysos eben so ein Phallusgott, wie dem Indier sein Schiwa-Dionichi; und so wie Indien ein ordentliches System in dieser Art des Gottesdienstes hatte, welches unter andern die Excerpte aus der Kasi Khanda beweisen (worin wir von einem Phallus Saïles, vom Phallus Ratnes-Digestes-Kritibasa lesen, s. Catalogue de Manuscrits Sanscrits d. l. bibl. Imper. par Hamilton et Langles im Magazin encyclop. 1807 Juill. p. 33 seqq.); so gieng nach der Versicherung des Herodotus (II, 49.) von Ägypten eine Lehre zu den Griechen über, worin der Phallusdienst seine Deutung erhielt. Jene Processionen mit priapischen Götterbildern galten niemanden anders als eben dem Osiris-Dionysus (Ibid. 48.). Er war ja der Gott, nach dessen Tod man jenes heilige Symbol gefunden, und dessen Leichnam die erste Mumie darstellte. Er war der gestorbene, der beweinte Naturgott, der, da er eben den härtesten Zoll der Sterblichen bezahlt, als Wohlthäter und Lehrer herrlicher wieder aufsteht. So zeigte die Ägyptische Religion ihren Osiris von einer Seite im tiefsten Zustand der Erniedrigung. Ja, nach einer Notiz beim Plutarchus (de Isid. p. 359. E.) hatte man unter den Ägyptern sogar eine Ansicht, nach der Hermes, Osiris, Orus und Typhon natürliche Menschen waren. Eben daselbst wird bemerkt, Osiris sey schwarzer Farbe gewesen. Hier haben wir also ganz die menschlich-

historische Seite dieses Religionszweigs. Von Indien her in die Felsenhölen Äthiopiens ist Schivva-Dionichi gebracht. Dort wird er also eingeweihet in das Geschlecht der Könige des Mohrenlandes, und selbst ein Mohrenkönig verdient er sich die Unsterblichkeit durch Leiden und Thun ungewöhnlicher Art. Er ist der Pflanzer von Süden herauf, der an der Spitze der Schivvadiener nach Oberägypten vordringt, und dorten die große Ammonsstadt Thebe besetzt. Er ist selber des Ammon Sohn durch Adoption geworden.

Diese alten Sagen der Thebaiter haben die Griechen nach ihrer Weise ausgesponnen. Da hatte Ammon den Dionysus mit der Nymphe Amalthea erzeugt, die er aus Furcht vor seiner eifersüchtigen Frau, Rhea, mit dem Blitze erschlägt. Das Dionysuskind wird auf eine Insel des Flusses Triton geflüchtet, und dorten von des Aristaeus Tochter, der Nymphe Nysa erzogen, oder vielmehr von Vater und Tochter zugleich, denen in ihrem Bildungswerk noch die Athene beisteht (Diodor. III, 68 seqq.). So trägt auch Jupiter beim Herodotus den in seine Hüfte eingenähten Dionysus über Ägypten hinaus nach Nysa in Äthiopien (II, 146.). Darauf bezogen Einige auch die Notiz, dafs Anakreon den Dionysus sollte Anthiopiens Sohn genannt haben. Andere wollten lieber an die dunkle Weinfarbe denken. Endlich erschien auf alten Griechischen Münzen, z. B. auf denen von Mytilene, der Insel Lesbos, der Kopf des

Jupiter Ammon neben Bacchischen Symbolen (Dionysus I, p. 248, 251.). Lauter Erinnerungen an den Ägyptisch-Äthiopischen Ursprung eines Hauptzweigs der Bacchischen Religionen.

Jene menschliche Seite, die wir oben im Volksglauben der Ägypter nachwiesen, ward nun auch in Hellas die herrschende. Das war der Thebaner Dionysus, der, nachdem er die ganze Welt beseeligt hatte, nun auch selbst zur Seeligkeit der Götter aufsteigt. Jedoch in der Geheimlehre der Griechen, in den Orphischen Systemen, wie ich nur vorläufig mit Einem Worte sagen will, stand Dionysus höher. Da war er ja, wie im Verfolg sich ergeben wird, nach Einer Ansicht, der Gott der Götter. Daſs dieses System nun hauptsächlich auf Ägyptischer Priesterlehre ruht, wollen wir hier vorerst mit Wenigem andeuten.

Nicht des Phthas Sohn ist Dionysos, sagt dieses Dogma, sondern er ist Phthas selber. Das lesen wir mit deutlichen Worten beim Suidas (in Ἀφθᾶς); Aphthas oder Phthas (vergl. Jablonski Voc. p. 381.) ist Dionysos. Er ist der groſse, ewige Entscheider und Bestimmer aller Dinge, und somit auch als Herr der Schicksale Schicksalsdeuter, erster Prophet. In der höheren Ansicht verschwinden alle jene Anthropomorphismen, jene Götterzeugungen, wornach Osiris-Dionysus bald Sohn des Phthas, bald Kind des

Ammon ist. Das ewige Wesen ist sich selber bald Vater, Gatte, bald Bruder und Sohn, und was Julius Firmicus (de error. profan. relig. V. p. 115) von dem höchsten Gotte sagt, „du bist aller Vater und Mutter, du bist dir selber Vater und Sohn,“ das gilt in dieser esoterischen Lehre als herrschender Grundsatz. Und auch dieser Satz kann in verschiedenem Sinne gefaſst werden, z. B. physisch-calendarisch kann die Sonne im Sommersolstitium, im Alter ihrer höchsten Reife und Zeugungskraft als ihr eigener Vater gedacht werden und im Wintersolstitium, in so fern sie sich wieder aus sich selbst erholt und wächst, ihr eigner Sohn. In einem andern Sinn, um bestimmt zum Vorliegenden zu schreiten, heiſst die Gottheit, in so fern sie zum Zeugen schreitet, oder in so weit sie die unoffenbarten Urbilder der Dinge ans Licht bringt Amun, (Ammon), in so weit sie Alles nach Wahrheit und ohne Fehl kunstreich vollendet, heiſst sie Phthas, in so fern sie aber Urheber des Guten und wohlthätig ist, heiſst sie Osiris; und so hat Ein und dasselbe göttliche Wesen in mehreren Beziehungen noch mehrere Namen (Jamblich. de myster. Ägypt. Sect. VIII, 3. p. 159. Gale.)

Also auch hier dasselbe System verschiedener Combinationen, dieselbe Vielheit der Betrachtungsart, die wir oben in den Nachrichten von den ältesten Pelasgischen Instituten Griechischer Religion wahrgenommen haben, in so weit wir darin priesterli-

che Lehre des Auslands erkennen mufsten. Und so wird es uns dann nicht Wunder nehmen, wenn derselbe Osiris-Dionysos, den man gemeinhin als Bruder und Gatte der Isis-Luna kannte, von den Orphikern hinwieder als Sohn der Luna gekannt war; auch nicht Wunder nehmen, wenn wir in diesen orphischen Systemen denselben Dionysos sich selber Vater und Sohn werden sehen; wenn wir ihn unter verschiedenen Namen und Eigenschaften an den Anfang einiger Weltalter gestellt und in dem grofsen Schöpfungswerk auf verschiedene Weise beschäftigt finden werden.

Es sind aber die Orphischen Lehren im Wesentlichen Ägyptische Lehren. Diefs versichert der Vater der Geschichte ausdrücklich. Er sagt nämlich in der bemerkenswerthen Stelle, wo er von der Lebensart der Ägyptischen Priester spricht: die orphischen Lehren würden auch Bacchische genannt, und seyen einerlei mit den Ägyptischen und Pythagoreischen (14). Diefs führt uns unmittelbar zu einer Erörterung der Orphischen Systeme; wobei wir zugleich die Thracische oder

(14) Herodot, II, 81 nach der richtigen und von Valkenaer ad Euripid. Hippolyt 952 und de Aristobulo 83 vertheidigten Lesart, die auch neuerdings durch eine Pariser Handschrift bestätigt ist.

nordgriechische Form der Bacchischen Religion betrachten. — Zuvor aber müssen wir fragen, welche Beglaubigung die Orphischen Dogmen für uns haben.

## §. 15.

### *Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre.*

Einzig mit der Lehre haben wir es hier zunächst zu thun, damit man nicht mifsverstehe. Die Frage nach dem Alter der noch vorhandenen sogenannten Orphischen Gedichte gehört mithin nicht ins Gebiet dieser kurzen Vorbemerkungen, obwohl wir sie einigemal in etwas berühren werden. Über diese leztere liegen bekanntlich die Auszüge aus den Acten bei Fabricius (Bibl. Gr. I. p. 140. f. ed. Harles.) vor. Diese vermehren sich aber beim Fortgang der Untersuchung noch täglich.

Der von mir oft angeführte gelehrte Scholiast Mscr. des Aristides nennt (zum Miltiades p. 165. Jebb.) neben Androtion und Aeschines den Herodotos als solche, die keinen älteren Dichter als den Homeros statuirten. Mir nehmen uns also gewifs nicht zuviel heraus, wenn wir gerade von den Zeugnissen dieses leztern ausgehen. Ja wir wollen ein Übriges thun, und sogar noch den Aristoteles hinzuziehen, der, wie ohne gewaltsame Auslegung die Stelle (Cic.

de Nat. D. I, 38) sich nicht anders verstehen läſst, sogar die persönliche Existenz eines Orpheus geleugnet hatte.

Herodotus also sagt in der berühmten Stelle (II, 53) nach dem strengsten Sinn, worin sie genommen werden kann (15) erstens: Hesiodos und Homeros haben den Griechen zuerst die Theogonie, das ist, die poëtischen Göttergeschichten gemacht, und verwirft mithin zweitens alle die Gedichte, die man zu seiner Zeit für vorhomerisch ausgab, folglich auch die orphischen. Sind damit, fragen wir unserm Zweck gemäſs, nun auch alle Lehren aus vorhomerischer Zeit, namentlich die Geheimlehren verworfen? Wir wollen sehen. Kurz zuvor (cap. 51.) gedenkt er eines mystischen Mythus, eines ἱερὸς λόγος d. h. einer mythischen Ausdeutung (Erklärung) vom Hermesphallus, die die Pelasger den Athenern mitgetheilt haben, und die man noch in den Mysterien von Samothrake lerne. Diese Mittheilung kann nicht später geschehen seyn als im Jahr 1162 vor Chr. Geb. denn in diesem Jahr besezten jene

(15) Wesseling, Larcher und neuerlich Wyttenbach ad Platonis Phaedon. p. 83. haben sie anders genommen, als Wolf Prolegg. ad Homer. p. LIV. und Valkenaer de Aristobulo Judaeo pag. 83. Ohne mich in das Für oder Gegen einzulassen, folge ich hier absichtlich der strengsten Meinung der beiden Letztern.

Pelasger, nach ihrer Vertreibung aus Attika, die Insel Lemnos. Hesiodos und Homeros sind nach Herodots Angabe (cap. 53) nur 400 Jahr vor ihm, d. h. ins Jahr 884 vor Chr. Geb. zu setzen. Weiter zuvor gedenkt derselbe (II, 49.) einer Lehre (ἐξήγησις), betreffend Bacchische Processionen, einer Lehre die Melampus entweder in Ägypten oder vom Tyrier Kadmos und dessen Phönicischen Colonisten empfangen, und die die nachherigen Weisen weiter ausgebildet haben. Also Herodotos weiſs von einer Lehre des Kadmos (16), und zwar von einer Bacchischen Lehre, deren Alter 1549 vor unsere Zeitrechnung zurückgeht. Doch bleiben wir beim Empfänger Melampus stehen, und nehmen selbst an, daſs er seine Lehre nicht vom Kadmus (d. h. von der alten Phöniciercolonie selbst) erhalten, sondern von deren Nachkommen, so geht sie gleichwohl 1350 Jahre vor Chr. Geb. also wieder in die vorhomerische Periode zurück. In demselben Sinne spricht nun auch Herodotus in der Stelle (II, 81.) wo er die Identität der Ägyptischen, Orphischen, Bacchischen und Pythagoreischen Gebräuche nachweiset, gleichfalls von einer geheimen Erklärung

(16) παρὰ Κάδμου haben alle Handschriften, auch die vor mir liegende. Larcher wil παρ̕ ἀπογόνων Κάδμου ändern, (s. Chronolog. pag. 201 seq.) aus bloſser Conjectur — was hier am wenigsten zu billigen ist.

(ἱερὸς λόγος) warum man nach diesen Ordensregeln in wollenen Kleidern weder in Tempel gieng, noch sich darin begraben liefs. Doch ohne von dieser und vielen andern Stellen des Geschichtschreibers Gebrauch zu machen, kann man schon aus Obigem mit Gewifsheit behaupten: Herodotos kannte theologische Dogmen, und zwar bacchische aus der vorhomerischen Periode. Weit entfernt also die orphischen Lehren zu verwerfen, weil er die zu seiner Zeit für orphisch ausgegebenen Gedichte verwarf, konnte er sogar in diesen Gedichten alte orphische Dogmen anerkennen. Und das hat er ohne allen Zweifel. Jener zuerst angeführte ἱερὸς λόγος, den er den Pelasgern beilegt (II, 51.) war ja ein Orphischer, wie sich aus den Stellen des Cicero (d. N. D. III, 22 und 23 vergl. oben II, 299.) ergibt. Jedoch lassen wir selbst Orpheus Existenz und den Namen Orphisch ganz fallen; darauf kommt ja hier gar nichts an; immer bleibt der unumstöfsliche Satz stehen: der älteste Geschichtschreiber Herodotos, ein Forscher, der seinen geraden hellen Blick, wie seine grofse Einsicht allenthalben beurkundet, der in der Streitfrage über das Alter der Orphischen Gedichte selbst als Zweifler erscheint, dieser selbige Geschichtschreiber weifs sehr vieles von Lehren, von Geheimlehren, von Bacchischen Lehren zu sagen, die weit in die Griechische Vorzeit zurückgehen.

Dasselbe gilt von Aristoteles. Auch er nennt Sätze der Bacchischen Mysterienlehre uralt. Man lese z. B. die charakteristische Stelle desselben beim Plutarchus (consolat. ad Apollon. p. 453 ed. Wytt.) und verbinde damit die Anspielungen früherer Dichter, des Pindaros (Fragg. p. 148 ed. Heyn.), des Simonides (beim Stobaeus CXI, p. 530.) um sich zu überzeugen, daſs jene Sätze schon in früherer Tradition gegründet waren (Diodorus nennt sie bestimmt ägyptisch.).

Auch die Bruchstücke philosophischer Werke vor Platon sprechen für das Daseyn einer alten theologischen Dogmatik in Griechenland, oder welches einerlei ist Orphischer Lehren. Denn Orphische Lehre war theologische Lehre, und der in der Sage so berühmte Orpheus hieſs in der Sprache nachheriger Philosophen eben so wohl der Theologe, wie Johannes bei den Kirchenlehrern (vergl. Grotius ad Apocalyps. I, 1.). Es ist hier nicht von philosophischen Fragmenten die Rede, die selbst entweder zweifelhaft oder entschieden unächt sind, wie die meisten Pythagoreischen, sondern von unbestrittenen, worauf scharfe Forscher, wie Valkenaer (de Aristobul. p. 85.) selbst viel halten. Gehe man doch z. B. nur die Lehrsätze des Pherecydes von Syros durch, der in der 59ten Olympiade blühete, ingleichen die des Herakleitos, aus der 69ten, und es wird sich die bündigste Überzeugung begründen, daſs die Hauptideen, die sie vortragen,

im Wesentlichen mit jenen Lehrsätzen zusammenstimmen, die ganz allgemein als Orphisch angegeben werden. Diese und andere Philosophen lebten vor Herodotus. Er und ältere Geschichtschreiber, deren Fragmente wir besitzen, verlegen eine Zahl von Dogmen in die vorhomerische Periode, oder nennen sie ausdrücklich orphisch, bacchisch, und dergl. Lehrsätze, die in den Bruchstücken der älteren Jonischen Philosophen, des Heraklitos, der Eleaten u. s. w., im Wesentlichen immer wiederkommen und in dieser Harmonie eine gemeinschaftliche Quelle verrathen. Im Verfolg werden wir einige dieser Dogmen bestimmt nachweisen. Will man also die Glaubwürdigkeit des Herodotus, die sich in geographischen und andern Dingen alle Tage mehr und mehr rechtfertigt, nicht geradezu bezweifeln, und alle Zeugen vor ihm Lügen strafen; will man die Ächtheit jener Fragmente der ältern Philosophen nicht schlechthin in Anspruch nehmen, was doch noch Niemand eingefallen ist; so kann man auch das Daseyn vorhomerischer theologischer Dogmen, besonders aus dem Kreis der bacchischen Mysterien nicht in Zweifel ziehen.

Ein jeder sieht, dafs hiebei auf jene Summe von Traditionen, die durch das ganze Griechische Alterthum hindurch ziehen, gar nicht gerechnet ist, obschon sie für jeden denkenden Menschen einen gewissen Grad von Beweiskraft haben. Was in der

Allgemeinheit geglaubt wird, kann selten ganz trügen. — Nein. Wir wollen blos die Überzeugung begründen, wie man ohne alle weitere Hülfsmittel, einzig aus den Nachrichten des Herodotus und älterer Geschichtschreiber einerseits, und aus den Lehrsätzen der ältesten Griechischen Philosophen andrerseits eine Art von Dogmatik Griechischer Religion aufstellen kann, wodurch das hohe Alterthum der sogenannten Orphischen Lehre aufs vollkommenste gerechtfertigt ist. Viele Stellen der ältesten Dichter, besonders des Pindarus, des Äschylus, Sophokles und Euripides, vorzüglich auch in den Fragmenten verlorner Stücke, können denn, wenn man will, dazu dienen, sie theils zu ergänzen, theils zu bestätigen.

Man kann folglich das strengste Urtheil unterschreiben, das über die unter Orpheus Namen noch vorhandenen Gedichte gefällt werden mag; man kann jene Behauptung in ihrer ganzen Ausdehnung adoptiren, daſs die noch vorhandenen Poëme dieses Namens, die Argonautica, die Hymnen, die Fragmente (wenn gleich in Betreff der beiden letztern Mehreres für relativ älter genommen wird) u. s. w. nicht nur nicht vorhomerisch, sondern nicht einmal vorplatonisch sind, d. h., daſs sie nicht von dem Zeitgenossen der Pisitratiden Onomakritus (Herodot. VII, 6.) herrühren, sondern Verfasser haben aus der Alexandrinischen Literaturperiode, ja zum Theil

selbst aus der Römischen, nach Verbreitung des Christenthums; und dennoch muſs man das vorhomerische Alter einer Griechischen Geheimlehre, die nun einmal, gleichviel warum, Orphisch heiſst, zugeben. Wir sind also, um ganz deutlich zu seyn, gar nicht gemeint, uns auch nur eines einzigen Orphischen Gedichts, es habe Namen wie es wolle, als solchen, d. h. als eines Ganzen in Metrum, Wort und Ausdruck, annehmen zu wollen.

Hinwieder ist es in Betref der sogenannten Orphischen Werke zuvörderst bemerkenswerth, daſs es schon zu Herodotus Zeit, also verhältniſsmäſsig früh, Gedichte gab, die für vorhomerisch ausgegeben wurden, ohne daſs der Geschichtschreiber sie dafür anerkannte (II, 53); sodann, daſs derselbe von Orakeln des Musaeos spricht (VII, 6.) die bereits der Zeitgenosse der Pisistratiden Onomakritos interpolirte; daſs schon der Musiker Terpandros, lange vor Plato, den Orphischen Numerus nachgeahmt haben soll (Plutarch. T. II, p. 1132 F. Hyl.); daſs man also schon lange vor der Platonischen Zeit, ehe jene Orpheotelesten auftraten (Theophrasti Charact. cap. 17. Platon. Rep. II, p. 364 E. Plutarch. II, pag. 224. E. Diogen. Laërt. VI, 4. Athen. V, p. 198. E.) sich mit priesterlichen Poëmen trug. Jener Onomakritos und andere Verfasser von Werken unter Orpheus Namen müſsten weit unkundiger gewesen seyn, als sie waren,

wenn sie ihren Productionen nicht alle die Lehrsätze einverleibt hätten, die in Wahrheit alt, vorhomerisch, und in den Mysterien von Alters her geheiligt waren. Alsdann hätte sie ja sofort jeder Athener, der eingeweiht war (und bekanntlich waren das ja fast alle) Lügen strafen können, und es hätte dazu keines Poëten Lasos bedurft, der den Onomakritos auf der That ertappen mußste. Mithin enthielten jene Orphisch genannten Werke der Pisistratidischen Zeit gewiſs das Wesentlichste von den Lehrsätzen der Bacchischen und Cerealischen Mysterien.

Nach Platon aber und in allen folgenden Zeitaltern bis nach Christi Geburt herab muſste ein Jeder, der orphische Gedichte verfaſste, dieselbe Vorsicht gebrauchen, allgemein sanctionirte alte Lehren zu geben. Es dauerten ja die Mysterien fort und mithin bestand auch jene Contrôle über die bekannten Grundlehren noch immer. Schon dieſs muſs beachtet werden, wenn man nun weiter fragt: wie verhalten sich unsere jetzigen Orphica (Gedichte und Fragmente) zu jenen relativ-alten, die Herodotus, Platon, Demosthenes u. s. w. kannten? — Möge aber auch diese letztere Betrachtung immerhin von den Bewegungsgründen, die das Endurtheil bestimmen müssen, ausgeschlossen bleiben, so wird man doch der nachweiſslichen Übereinstimmung ihre Beweiskraft lassen, die sich zwischen vielen Hauptideen der noch vorhandenen Orphischen

Gedichte und Demjenigen findet, was uns die glaubwürdigsten Geschichtschreiber als Orphisch oder Bacchisch nennen, und was wir als unbezweifelte Lehrsätze der alt-jonischen und Italischen Philosophie erkennen. Aber selbst diese Werke sind zum Theil nicht ganz neu. Wenigstens erkennt selbst der scharfe Forscher Valkenaer, der doch so Vieles ausmusterte, was Ruhnkenius noch als relativ-alt gelten liefs, in seiner letzten Schrift (de Aristobulo p. 85.), die orphischen Hymnen für viel besser und für viel älter als die übrigen noch vorhandenen orphischen Gedichte an, und gestehet (p. 84.) in Betreff der Fragmente, dafs Einiges, wenn gleich nur Weniges, einen alterthümlichern Ton habe (z. B. das bei Stob. Florileg. p. 339 ed. Grot.) und von Pythagoreern aus verhältnifsmäfsig früher Zeit herrühren möge.

Es könnte leicht seyn, dafs ich in dieser Vorerörterung manches unnöthige Wort geredet zu haben scheine, zumal Denjenigen, die aus einem ernsten Studium der Indischen und Persischen Religionsurkunden sich einen Überblick des ganzen Ganges gebildet haben, den die Religionen der Vorwelt genommen haben. Sie werden mir wohl glauben, dafs ich diefs und Anderes nicht für sie geredet habe; auch nicht für mich, um etwa eigner wankender Überzeugung eine Stütze zu erwerben. Wer durchaus den occidentalischen Standpunkt nimmt,

wie ich in dieser ganzen Schrift absichtlich gethan, d. h. wer nur von Griechischen und Römischen Urkunden ausgeht, und nur orientalische Parallelen da berühret, wo sie sich von selbst darbieten, der kann dieser Vorfragen nicht überhoben seyn, zumal bei dem durchaus negativen und zernichtenden Geist bisheriger Philologie und Mythologie. Ihr gegenüber bin ich immer vom Äussersten ausgegangen, und habe möglichst Wenig gesagt, um desto auffallender zu zeigen, wie auch die hartnäckigste Zweifelsucht selbst unter den poëtischen, leichten, sinnlichen Griechen, ein System von religiösem Denken zugeben muſs, dessen Verpflanzung auf griechischen Boden hinter die Periode der nationalen Volkspoësie zurückfällt.

## §. 16.

### *Von den Orphischen Schulen.*

Daſs verschiedene Orphische Systeme angenommen werden müssen, gehet aus Allem hervor. Man erwäge nur Folgendes: Äschylos hatte in den Bassariden einen Orpheus, der Kalliope Sohn, auf die Bühne gebracht, dem Apollon die Lyra gegeben, der den Helios, den er Apollon nannte, für den gröſsesten Gott hielt, und den Dionysus nicht verehrte; weswegen er auf dessen Veranstaltung von den Bassariden zerrissen ward (Eratosth. Catast. cap. 24, p. 19 Schaub.). Das ist also ein von Bacchantinnen getödteter Orpheus,

Bekanntlich legte man dieser blutigen Handlung auch ganz andere Motive unter. So lesen wir gleich in der Erzählung desselben Inhalts beim Hyginus (Poët. Atron. II, 7, p. 439 Staver.): Orpheus sey deſswegen von den Maenaden umgebracht worden, weil er des Dionysus Mysterien ausgekundschaftet habe. In der Sage der Delphier (bei Pausanias Phocic. cap. 7.) ist aber von einem Orpheus die Rede, der auf seine geheime Wissenschaft zu stolz war, um sich in einen Pythischen Wettstreit im Gesang zu Ehren Apollo's einzulassen, wie doch der Kreter Chrysothemis, ingleichen Philammon und Thamyris gethan; in welcher Weigerung ihm auch sein Schüler Musaeos getreu blieb. — Also ein Orpheus, der am heiligen Ort des Apollon nicht auftreten will; — so wie der obige sich weigerte dem Dionysos zu huldigen. Und nun lesen wir ja auch bestimmt, daſs Orpheus des Dionysos Mysterien erfand (Apollodor. I, 3, 2.). Wir sehen das Bild des Orpheus neben dem Dionysus in Tempeln des alten Griechenlands aufgestellt (Pausan. V, cap. 6.), und werden also ganz wieder auf den Punkt zurückgeführt, auf den uns oben Herodotus gestellt hatte, wenn er (II, 81.) Orphisch und Bacchisch für einerlei erklärt.

Ganz bestimmt redet eine andere Sage von drei Orpheus in Thracien, oder von einem dreimaligen Erscheinen von Orpheus in diesem Lande (Hermias Comment.

in Platon. Phaedr. pag. 109 ed. Ast. cf. Orphei Fragg. p. 505. ed. Herm.). Diese und ähnliche Beobachtungen veranlaſsten im Alterthum schon Manche, z. B. den gelehrten Herodorus (beim Scholiasten des Apollonius I, 23.) mehrere Orpheus anzunehmen; wofür wir lieber von einer Folge orphischer Schulen sprechen.

Jetzt entsteht die Frage: welche die älteste sey, und durch welche Kennzeichen die Perioden der Orphisch-Thracischen Priesterlehre sich von einander unterscheiden. Auch hier bleibe ich absichtlich auf griechischem Grund und Boden stehen, und lasse griechische Schriftsteller über den periodischen Gang ihrer eignen Religionen sprechen. Es mögen also die etymologischen Versuche auf ihrem Werthe beruhen, wonach Orpheus bald der liebliche heiſsen soll, bald der weise, kundige, bald bestimmter des Orus (Apollon) Sohn (von Or Horus und Phe Sohn, s. de Schmidt Opuscull. p. 108 vergl. Fabricii B. Gr. I, p. 143 seq.). Mit der letzten hat man die Sage bei Pausanias (VI, 20) in Verbindung gesetzt, wonach Orpheus ein geborner Ägypter war. Allerdings müssen wir immer die Identität des Ägygtischen und Orphischen im Auge behalten, und allerdings werden auf die bacchische Religion, da sie ja ihrer Wurzel nach Indisch ist, auch die Perioden der Indischen Religion: der Brahma-der Schiwa- und Wischnudienst, oder vielmehr das ge-

genseitige Verhältniſs dieser beiden letzteren ihren Einfluſs geäussert haben. Wir gehen jedoch, wie bemerkt, zunächst den Spuren nach, die in Griechischen Sagen und Nachrichten vorliegen. Hier darf vorerst jene Aussage der Dodonäer nicht übersehen werden, daſs die Pelasger gerade den Namen Dionysos weit später als die übrigen Götternamen erfuhren (Herodot. II, 52.), womit man die andere Nachricht von der späten Einführung des Pan, Herakles und Dionysos unter die Hellenen verbinden muſs. (Ebendas. 146.). Jung war also auch der Dionysosdienst in Griechenland im Vergleich mit der Religion des Apollon. Hiebei erinnere man sich der Stelle des Pausanias (Boeotic. cap. 27.) wieder, wo Olen, jener erste Prophet des Phoebos, der die in Delos gesungenen Hymnen gedichtet hatte, älter als Orpheus genannt wird. Nach einer andern Sage war Olen aus dem Hyperboreerlande gekommen, und wenn er auch vielmehr für einen Colonisten aus Lycien galt, so wies doch die Religion, deren Verkündiger er war, in vielen Spuren nach Nordosten und den Caucasischen Ländern hin (vergl. oben II, S. 112 ff.).

Auch in einem Orpheus haben wir oben zunächst einen Apollo'spropheten kennen gelernt, und einen Verächter der Dionysischen Feier. Darum zerreissen ihn die Thracischen Weiber. Eine symbolische Sitte sollte diese blutige That im Gedächtniſs er-

halten. Die Männer in Thracien stachen zum ewigen Gedächtniſs ihre Frauen mit Nadeln, und es war diese Gewohnheit das Zeichen einer edlen Geburt. (Herodot. V, cap. 6.). Man leitete diese Sitte von den Scythen ab (Klearchos beim Athen. XII, p. 524. D.) also von jenen Nordländern her, die die verschiedenen Apollospropheten den Griechen zugeschickt hatten. Bestimmt werden wir im Verfolg in den Scythen eifrige Widersacher des bacchischen Orgiasmus erkennen, wie nur immer der von den Mänaden erschlagene Orpheus gewesen war.

Es sind also hinlänglich Gründe gegeben, diejenige Orphische Schule als die ältere zu setzen, die man, wenn auf jene Sagen gesehen wird und auf den Gebrauch des Saitenspiels, in gewissem Betracht eine Apollinische heiſsen kann. Sie kann als eine Fortsetzung der Schule des Apollopropheten Olen gelten. In Betracht des Weges, den sie zu den Griechen genommen, nennen wir sie Caucasisch, ohne dadurch etwas mehr sagen zu wollen, als daſs sie den Griechen aus Nordosten kam und aus den Gegenden, die sie unter dem weitschichtigen Namen des Hyperboreer- und des Scythenlandes zusammenfaſsten. Ihre Wurzel reicht weit in den alten Sabäismus des höheren Asiens und Indiens hinauf. Man kann sie, wie Alles Orphische, zu der dritten Periode der Indischen Religionen rechnen, zum reinen Wischnudienst und zu den mit

ihm vorgenommenen Reformationen; nur vergesse man alsdann nicht, daſs in Griechenland die dritte Form vor der zweiten vor dem Schivvadienst hervortritt. Hinwieder ist auch der Nordosten nicht für den einzigen Weg zu halten, auf dem diese Schule von Apollonspropheten nach Griechenland kam. Mag Orpheus ein geborner Ägypter genennt worden seyn oder nicht, mag er für ein Horus Sohn genommen werden oder nicht — so viel bleibt gewiſs, und der Verfolg wird es deutlich zeigen, daſs auch von Ägypten her ein solcher Apollocultus nach Griechenland verpflanzt worden war, der sich Anfangs mit dem Bacchischen Orgiasmus in den entschiedensten Widerspruch setzte, und ihn auf Blut und Tod bekämpfte.

Diese alt-orphische Schule mag schon alle die Eigenschaften gehabt haben, die unter dem Worte Orphisches Leben (βίος ὀρφικός) zusammenfaſst: jene priesterliche Würde, jene Enthaltung von thierischer Kost und Kleidung, oder doch deren selteneren und mäſsigern Gebrauch (wie z. B. keine wollenen Kleider in den Tempel oder ins Grab zu bringen Ägyptisch-Orphisch war.). Ein reinerer Opferdienst war es gleich dem, den der Saïtische Kekrops nach Athen brachte, wo er Kuchen auf den Altären des Zeus darbot (Pausan. Arcad. cap. 33.); eine feste Haltung des Lebens im stetigen Gleichgewicht (ὁ βίος ἐπὶ στάθμῃ (Plato de Legg. VI, 785, Epinom. 974. vergl. Euripid. Hippolyt. 948.)

und die tägliche Begleiterin des Lebens, die Lyra, die jener innern Harmonie eben sowohl den Ausdruck leiht, als sie rückwirkend hinwieder, jeden Mifston auflösend, die Ordnung aller Regungen der Seele befördert. Die Lyra ist es auch, die der Sage nach in Orpheus Hand, Wunderdinge verrichtete, und wie sie die wilden Gemüther der Thracier sänftigt, auch das Thier und die leblose Natur sogar in Bewegung setzte; in welcher mythischen Beschreibung die Zaubergewalt hinlänglich bezeichnet ist, die die Musik auf wilde Völker zu äussern pflegt. Dafs auch in dieser Schule schon der Lyra und ihren Saiten und Tönen, nach höherer Ansicht und für die Empfänglichen schon die Beziehung auf siderische und kosmische Verhältnisse gegeben war, kann wohl nach dem, was oben über die Asiatisch-Delische Apollo'slehre, ingleichen über das Ägyptische Priestersystem (I, S. 310 ff. II, S. 187 ff.) bemerkt worden ist, kaum im Zweifel bleiben. Der Gesang lag jetzt noch ganz in dem Munde der Priester und war das Organ ihrer Lehren. Es war eine ernste und sanfte, eine strenge und milde Obhut, unter die diese Orphiker die wilden oder halbwilden Völker genommen hatten. Die Könige jener Thracischen Stämme standen, scheint es, in näherer Beziehung mit ihnen. Nach der Sage wurden Einigen von ihnen die höheren Weihen ertheilt; also ein Verhältnifs dem Ägyptischen ganz analog. Auch Königsnamen erinnern an diesen alten Orphischen Apollonsdiens

wie andere nachher an den Bacchischen. Vom ersteren werden wir sogleich im Lykurgus ein Beispiel finden, und von dem Letzteren im Verfolg. Das war also die erste Orphische Schule oder das alte Gesetz und der ungestörte frühere Dienst des reinen Feuers.

Mittlerweile bereitet sich in Kleinasien eine grofse Revolution, die bald ganz Griechenland erschüttert. Auf den Kybelischen Gebirgen in Phrygien erscheint das Bild der Göttermutter, Hyagnis erfindet in Kelaenae die Flöte und stimmt in Phrygischer Weise der Mutter der Götter, des Dionysos und des Pan, neue Lieder an. (Marmor Parium Epoch. X; vergl. über die Erfindung der Flöte im Attischen Museum I, S. 290, 332 f.). Das geschah gegen das Jahr vor Chr. Geb. 506. Etwas früher (1549) hatte Kadmos, ein Phönicier oder Thebaïter über Thasos den Osiris-Phallus nach Boeotien gebracht, und ihm wird in seinem Hause der Enkel Dionysos gebohren. Allenthalben, wohin der neue Gottesdienst verbreitet wird, bricht Hader und Krieg aus. Selbst der nahe Blutsverwandte, der Sohn der Muhme Agave, Pentheus mufs als Verächter der neuen Religion (ὑβριστής καὶ ἀσεβής) einen grausamen Tod erleiden. War er etwa auch ein Apollodiener? In Thracien wenigstens erleidet der Freund, und nach der gangbarsten Sage gar Sohn des Apollon, Orpheus einen gleichen Tod und das Gebirge Pangaeum wie der Boeotische Kithaeron wird mit Blut bespritzt (Apollodor. III, 5, 1.).

Dort in Thracien tritt dann auch der Edonier König Lykurgos der neuen Taumelschaar, der Bacchanten kräftig entgegen. Welche Namensform auch die urkundlich Homerische seyn mag: Λυκόοργος (17) oder Λυκόεργος (Heyne ad Iliad. VI, 130.) immer haben wir einen rüstigen, einen abwehrenden Wolf, und der Name erinnert, wenn man ihn nicht selbst auch durch Lichtschaffer erklären will, wie Einige gethan, dennoch an das heilige Thier des Apollon. Für diese Ansicht spricht auch das, was wir im Verfolg über einen ähnlichen Kampf in Argos bemerken müssen. Aber auch hier war die Gewalt des neuen Glaubens siegend, und Lykurgus verliert, wo nicht das Leben, wie Viele erzählten, so doch das Augenlicht, wie Homeros singt. In den Mythen der neuen Secte steht er als der wilde König Thraciens da, zum ewigen Exempel, weil ihn des mächtigen Gottes Dionysos Fluch getroffen. Jetzt ward das reine Licht des alten Opferdienstes von dem

(17) Diese Form haben Heyne und Wolf im Text des Homerus beibehalten. Zur Bestätigung kann das Orakel im Herodotus I, 65 dienen, wo Jacob Gronovius in der Mediceïschen Handschrift zuerst Λυκόοργε und Λυκόοργος fand und vertheidigte. Ihm sind Wesseling und die übrigen Herausgeber seitdem gefolgt, und der vor mir liegende Codex bestätigt diese letztere Schreibung an beiden Stellen. Auf die Fabel des Lykurgos kommen wir im Verfolg zurück.

neuen wilden Feuer ergriffen und gerieth in Gefahr gänzlich zu verlöschen. Jetzt übertönten die Phrygisch Lydischen Cymbeln und Flöten die sanfte Melodie des Saitenspiels, und die stillere Andacht mufste dem neuen Getöse Platz machen. Dafs diese Revolution vorzüglich durch das Rauschende des Orgiasmus charakterisirt wird, zeigt schon die älteste Erzählung des Homeros (a. a. O.), wo der Ammen des **rasenden** Dionysos gedacht wird. Auch kam dieser Orgiasmus nicht von Nordosten her. Dafür spricht ein merkwürdiger Zug aus den fortdauernden Religionskämpfen jener Gegend, den uns Herodotos (IV. 79.) aufbehalten hat. Ein König der Scythen Skyles findet sich sehr angezogen durch die Sitten der Griechen. Um seinem Hellenismus recht nachzuhängen, verfügt er sich von Zeit zu Zeit in die von Griechen bewohnte Stadt Borysthenes am Flusse gleiches Namens (am Dnieper), wo er sich an das Gefolge der Dionysosdiener anschliefst, in dessen Mysterien er sich hatte einweihen lassen. Hier wird nun der neue Dienst recht bestimmt durch den Namen Διόνυσος **βάκχειος** bezeichnet; wie es dann im Verfolg von diesem Könige weiter heifst: βακχεύει καὶ ὑπὸ θεοῦ **μαίνεται**: „er **raset** und wird vom **Bacchus** getrieben." Man erinnere sich der Nebenbegriffe, die wir eben bei dem Namen Βάκχος nachgewiesen haben. Aber von einem rasend machenden Gott und Gottesdienst wollten jene Scythen nichts wissen, und der König mufs die Bacchische Lust mit dem Ver-

lust seines Throns erkaufen. Des Reichs entsetzt flüchtet er nach Thracien, in das Land, wo jetzt nun schon lange das neue Gesetz des Dionysos-Bacchos regierte. Daſs aber in diesen Thracischen Bacchusmysterien Ägyptisches mit dem Asiatischen gemischt war, dafür sprechen vielleicht einige Symbole, von denen wir aus Gelegenheit jener Geschichte Nachricht erhalten. Es hatte nämlich jener Scythische Bacchusjünger um seinen Pallast zu Borysthenes einen geräumigen Hof, welcher mit Greifen und Sphinxen von weiſsem Steine verziert war.

Ganz ähnliche Kämpfe zwischen dem alten und neuen Dienst fielen ganz unten in Südgriechenland vor. Die Mythen von Argolis sind besonders redende Zeugen. Und auch hier derselbe Gegensatz der Apollon- und Bacchusreligion. Nach Argos war gegen das Jahr 1572 vor Chr. Geb. Danaus aus Chemmis in Oberägypten gekommen. Dorten kannte man den Wolf als das Thier des rettenden und siegenden Horus, als das Lichtthier, das die Äthiopier bekämpft und dem versengenden Glutwind, dem bösen Typhon ein böses Zeichen ist; und Danaus hatte in Argos, nach empfangenem Wolfszeichen dem Apollo Lycius den ersten Tempel gebaut (vergl. oben II, S. 143 f.). In dieser Religion waren nun seit Danaus die nachfolgenden Beliden erzogen, und sie blieben ihr getreu. Aber etwa hundert Jahre später müssen auch sie den Glauben ihrer Väter

verfechten. Da hören wir dann ohngefähr zu gleicher Zeit von einer doppelten Feindschaft der Beliden gegen die Bacchanten. Einmal werden die Töchter des Proetus mit andern Argivischen Weibern rasend. Eine berühmte Sage, der auch Hesiodos gefolgt war, gab als die Ursache an, daſs sie den Bacchischen Dienst verachtet hatten; und nun werden sie auch erst von einem Bacchuspropheten von des Amythaon Sohn Melampus durch Weihungen und durch die schwarze Nieswurz (Melampodium) geheilt. (Apollodor. I, 9, 11; II, 2, 1 seq. Plin. H. N. XXV, 5, 21.). In diesem Schwarzfüſsler und Priester des schwarzen Gottes (von Äthiopien her, des Osiris-Bacchos) sehen wir das Bacchantische recht als das Weissagerische und Ärztlich-Wunderthätige hervortreten. In der andern Belidenlinie von Argolis unternimmt Perseus gar den Kampf gegen den neuen Gott und seine Schaaren, einen Kampf auf Blut und Tod (Pausan. Corinth. cap. 20, und 37.) in welchem sogar Dionysus umgekommen seyn sollte, wie der Poët Dinarchos gesungen hatte, und wie Andere nachher berichteten (s. Dionysos p. 236.).

So erscheinen also diese Beliden von Danaos her als Feinde des Bacchischen Dienstes und Apollo's Religion steht in schroffem Gegensatz demselben gegenüber. Aber nun lesen wir auch von Versöhnung und von einer Aufnahme des neuen Gesetzes. Dahin

gehört die Nachricht vom Kretischen Bacchus bei Pausanias (Corinth. cap. 23.): Als die Feindschaft mit Perseus beigelegt war, erwiesen die Argiver dem Bacchus groſse Ehre, und man nannte ihn nachher den Kretischen, weil er die Ariadne aus Kreta in einem thönernen Sarge begraben hatte, den man nachher bei Wiederaufbauung des Tempels unter der Erde fand. Eine Stelle, die auch wegen der Fictilien bemerkenswerth ist, die hier bei Beerdigung Bacchischer Personen in einer alten Sage erwähnt werden. Eine genauere Aufmerksamkeit auf diese und ähnliche Angaben wird uns von selbst auf die anderen Orphischen Schulen leiten, in denen Apollon mit Bacchus versöhnt und die Lyra mit der Flöte verbunden erscheinet.

Amythaons Sohn Melampus, hörten wir oben, entsühnte und heilte die Proetiden. Dieser Melampus ist so ziemlich Zeitgenosse des Perseus. Eben deſswegen kann er aber nicht auch Zeitgenosse des Tyrier Kadmos seyn, wofür ihn doch der bisherige Text des Herodotus gibt (II, 49.). Wir haben diesen Punct schon oben berührt: Ja aus andern Gründen setzt man ihn gar gegen 200 Jahre unter Kadmos herunter und läſst ihn 1367 v. Chr. Geb. gebohren werden. Ehe ich mich entschlieſse den Text der Schriftsteller zu ändern (s. die 16te Note in diesem Cap.) will ich lieber eine Mehrheit von Bacchuspropheten statuiren, die den charakteristischen Namen Melampus, Schwarz,

fuſs, mit einander gemein hatten. Der berühmteste unter ihnen mochte freilich Amythaons Sohn seyn. Weisheit war ja nach dem Sprichwort das Erbtheil der Amythaoniden (Hesiodi Fragm. ap. Suid. in ἀλκή) und da ruft der Mythus, wenig bekümmert um Chronologie, immer denselben Sohn des Amythaon wieder hervor, wo irgend ein Bacchusprophet etwas recht Denkwürdiges verrichtet. Von ihm hatte ja auch ein eignes Poëm, die Melampodia gehandelt, das man dem berühmten Hesiodus zuschrieb (Heyne observ. ad Apollodor. p. 64.).

Jene ältesten Bacchuspriester nun, Kadmos und der Melampus, von dem Herodotos (a. a. O.) sagt, daſs er Kadmus Schüler sey und daſs er zuerst den Namen Dionysos nach Hellas gebracht habe, mochten sich mit den älteren Apollonspropheten wenig vertragen. Bricht doch gleich in Kadmos Hause über den Dionysusdienst Krieg und Todschlag aus, und muſs doch oben im Norden der Apollons Sohn Orpheus unter den Händen der Maenaden sein Leben lassen. Aber jener Melampus und mithin auch Kadmos, sein Lehrer, „hatten auch den Dionysus und seine Gebräuche nicht aus dem Grunde erklärt; erst die nachfolgenden Weisen haben Alles gröſser ausgedeutet“ (Herodot. a. a. O.). Auf diese bessere Auslegung gründete sich wohl die Aussöhnung des Perseus mit dem Dionysus, d. h. die Versöhnung der Apollonsdiener mit denen des Bacchus. In

Argolis selbst mochten jezt die Lernaeen, die man bei Lerna um den Alcyonischen See begieng, die höheren Beziehungen der Dionysischen Gebräuche enthalten. Hier sollte Dionysos in die Unterwelt hinabgegangen seyn, um seine Mutter Semela zum Himmel heraufzuführen (Pausan. Corinth. 37.). Auf ähnliche Weise feierte man in Ägypten zu Saïs am Tempel der Neïth an einem zirkelrunden See den Tod des Osiris (Herodot. II, 170 vergl. Athenagorae Legat. pro Christ. § 25.); wobei man ohne Zweifel die ganze Tragoedie von Typhons Mordthat, von der Trauer der Isis, vom verlohrnen und wiedergefundenen Männlichen, so wie sie uns Plutarchos (de Isid. p. 472 Wytt.) erzählt, in einer Reihe dramatischer Handlungen darstellte. Hier in Argolis und durch diese Lernaeen ward nun, wie in Ägypten, der Phallos des Dionysos ein Symbol auf Gräbern, und man hatte daran, nach alter Weise physischer Bildnerey, die Lehre von der nie verlöschenden Lebenskraft der Natur und das Dogma von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung angeknüpft (vergl. Dionysus p. 236. seqq.). Diese Lernaeen waren mithin von Ägyptischen Osirismysterien copirt. Man schrieb ihre Stiftung dem Philammon zu. Dieser heifst Sohn des Apollon und soll zu Delphi den Jungfrauenchor angeordnet haben. (Plutarch. de music. p. 1132.). Auch war er wie sein Sohn Thamyris, einer der ersten Sieger in Preisgesängen, die man zur Lyra dem Apollon sang. Eine andere Sage

läſst ihn, statt des Orpheus, die Argonauten begleiten. (Scholiast. Apollon, I, 24.). Jene Stiftung der Lernaeen durch Philammon ward durch die dorische Sprache der Urkunde zweifelhaft, denn Dorisch sprach man erst nach der Heraklidenwanderung (Pausan Corinth. 37.).

Es bleibe also dahin gestellt ob Philammon die Lernaeen gestiftet habe. Aber diese Sage zeigt doch schon, daſs man nunmehr die Stiftung Bacchischer Mysterien mit dem Amt eines Apollon's-Sohnes verträglich fand. — Dafür sprechen nun auch schon deutlichere Züge, aus den Schulen neuer Orphiker. Hierher ziehe ich jezt den Orpheus, der nach Apollodoros (I, 3, 2) des Dionysos Mysterien erfand; es war derselbe, der wie Bacchus in die Unterwelt hinabstieg; und späterhin wuſste man von einem orphischen Gedicht, das von diesem Hinabgang in den Hades seinen Namen hatte. Jezt hört man von Thracien her Lehren von der Nichtigkeit des irdischen Daseyns, von der Spanne Zeit, die dem Menschen in diesem Leibe zugemessen, und ähnliche Ansichten des Lebens, wie sie sich in Ägypten ausgebildet hatten, Lehren die einem Thracisch-bacchischen Wunderwesen oder Daemon Silenos in den Mund gelegt werden, zum deutlichen Beweis, daſs mit der Bacchischen Religion eine Unsterblichkeits- oder Seelenwanderungslehre verbunden war, wie Ägyptens Priester sie aufgestellt hatten. Ein

Thracischer König, Midas, hatte die hohen Lehren des Silenus vernommen, und Orpheus, heifst es, weihet einen Midas in Pieria in die Mysterien ein. (vergl. Studien II, 234 f., 303 f.). Wenn man vergleichen will, was wir oben (I, S. 342 f.) über die Namen Charon, Charops und Ähnliche, in Bezug auf die Ägyptische Freudigkeit im Tode gesagt haben, so wird man hier auch die Erinnerung nicht überflüfsig finden, dafs der Ältervater eines Orpheus gerade Charops (18) heifst (Diodor. III, 63.).

Die Orphiker und jeder ächte Apollonsprophet konnten, wie gesagt, sich mit jenem Orgiasmus nicht vertragen, der nur so blind wie ein verzehrendes Feuer um sich griff und das sinnliche Volk in wilden Taumelzügen umhertrieb. Das Bacchische Feuerrohr (ferula) mufste durch die Apollinische Fackel von Patara und vom Caucasus her geläutert werden. Das war ohne Zweifel nach und nach geschehen.

Es kamen von Zeit zu Zeit bessere Bacchuspriester, die nicht blos Irrwahn und Zügelosigkeit predigten. Es kamen neue Me-

(18) So haben mehrere Handschriften. Wenn gleich Wesseling, statt χάϱοψ hat Θάϱοψ drucken lassen, so gesteht er doch, dafs χάϱοψ gebräuchlicher sey.

lampoden, die von Thebe und Saïs her eine höhere Ahnung an die Dionysischen Bilder und Gebräuche knüpften. Mit diesen konnten dann die Orphiker, diese Apollospropheten, besser überein kommen. Es kamen wohl auch nach der Zeit neue Orphiker, die, neben der Horuslehre schon in Ägypten die bessere Deutung des Osirisphallos gehört hatten, nach Griechenland herüber. So kennt ja Diodoros (I, 23) bestimmt einen Orpheus, der lange nach der Zeit des Kadmus, mit dessen Nachkommen in freundschaftlicher Verbindung steht und aus Ägypten Osirismysterien mitbringt. Bei ihnen traf man nun das alte und das neue Gesetz in harmonischer Verbindung an. Nun nimmt selbst der alte Sonnenort des Apollon, Delphi, auch den Bacchus auf; wovon der Mythus bedeutende Spuren aufbehalten hat. Am Parnassos hat Apollon des erschlagenen Zagreus Glieder beerdigt. Der heilige Dreifuſs gehört dem Dionysus wie dem Apollon an, und auf dem Parnaſs begehen die Bacchantinnen die Feier ihres Gottes (Aristoph. Nub. 599; Plutarch de Ei Delphico p. 591. Nonnus Dionys. IX, 261, u. a. St.). Die bacchische Secte erzählte nachher sogar, ihr Gott habe vor dem Apollon zu Delphi geweissagt.

Nun weiſs man von einem Dionysischen Apollon; wenigstens in den Attischen Cantons, z. B. im Myrrhinusischen, wird eines von Dionysus gegebenen Apollon gedacht (Pausan. Attic. cap. 31.)

Jetzt war also zwischen den zwei Religionen Friede geschlossen, ein Friede, der die Vermählung beiderseitiger Dogmen zur Folge hatte. In den Schoos jener alten Priesterlehre vom reinen Lichtdienst ward nun das Bedeutsamste der Dionysosmysterien niedergelegt und in diesem Element gereinigt und verkläret. Die Bacchischen Jahresfeste und Trieteriden erhielten nun für den Empfänglichen einen höheren Sinn; und ohne daſs das Volk den gewohnten Feiertänzen um den Frühlingsstier entsagen muſste, ward ihm doch auch durch neue Offenbarung der Blick eröffnet über die sinnlichen Schranken der Jahreswohlthaten hinaus in das andere Gebiet, was nicht vor Augen liegt, sondern jenseits des Grabes. Aber auch in Gebräuchen und Opferdienst ward gewiſs hie und da Manches gemildert. Wir werden unten unter den Artikeln der Mysterienlehre den Zug finden, daſs den Bacchischen Fleischopfern eine warnende und ethische Bedeutung untergelegt ward, wonach sie als Vorweihen dargestellt wurden, wodurch man zu der höheren Läuterung der Kuretischen Mysterien des Idaeischen Zeus übergieng. Der dazu Berufene war der ächte Orphiker (man s. nur vorläufig Euripid. Hippol. 952 mit den von Valkenaer nachgewiesenen Stellen.). Dieser gereinigte Bacchusdienst war an die Verehrung des Kretischen Zagreus oder des älteren Dionysus angeknüpft, der in den Orphischen Systemen so bedeutend hervortritt. Hierbei erinnere ich an die Notiz bei Pausan. (Corinth.

37.) wo gerade der Kretische Dionysus von den Argivern verehrt wird, nachdem Perseus seinen Krieg gegen die Bacchanten eingestellt hat. Einige Generationen nachher handelt der Perseïde Herakles in demselben Geist. Auch er schafft blutigen Dienst der Menschenopfer ab, und der ethische Sinn der Feuerläuterung ist im Mythus noch der Charakter seines ganzen Lebens. Er war auch in Mysterien geweihet, und gesellte sich als Waffengefährte den von Orpheus priesterlich geleiteten Argonauten bei. In allen diesen Spuren mag das historische Datum liegen, daſs um diese Zeit (gegen 1360 vor Chr. Geb.) diejenige Orphische Schule blühete (19),

(19) Man sieht, daſs ich 1.) die Apollinische Religion unter den Griechen für älter annehme, wegen der Zeugniſse über Olen u. s. w. und wegen der Hauptstelle Herodot. II, 52. — 2.) daſs ich sodann einen ersten rohen Bacchusdienst statuire, der hin und wieder in Griechenland an Lycurgus, Pentheus und an der alt-Orphischen Schule Widerstand findet. Das ist die alte unvollkommene Lehre, die Herodot. II, 49. dem Kadmus und Melampus beilegt. 3.) Nun folgen nach und nach andere Weisen (σοφισταὶ) die die Mysterien des Dionysus umfassender ausdeuten (Herodot a. a. O.) Das sind mir die neuen Bacchiker, mögen sie nun wieder Melampoden oder anders heiſsen. Bestimmt wird aber in dieser Beziehung der Name Orpheus wieder genannt, und gewiſs hatte ihn Herodotus unter den σοφισταῖς im Sinne. Das ist der Orpheus auch, der erst mit Kadmus Nach-

in welcher mit den alten Lichttheorien Oberasiens die reformirte Dionysuslehre in Ein grofses System von Theologie verbunden war, ein System das wohl alles priesterliche Wissen in sich vereinigte, das damals unter die Griechen gekommen war.

Dafs man nun von mehreren Orphischen Schulen als von zweien Spuren finde, wird sich unten von selbst ergeben, wenn wir die Orphischen Kosmogonien und Weltalter berühren werden. Hier galt es nur darum, den anscheinenden Widerspruch auszugleichen, dafs Orpheus einmal als Feind der Bacchischen Religion erscheint und als Opfer ihres blutigen Eifers fallt, und Andrerseits

kommen Freundschaft macht (Diodor. I, 23.) Hierher ziehe ich nun, wegen der im Text angegebenen Ursachen, die Ägyptisch-Bacchische Lehre von der Seelenwanderung und die Verbindung des Apollo'sdienstes mit dem des Dionysus. Aus diesen Gründen spreche ich von neu-Orphischen Schulen. Dafs mit dem Namen Charops schon eine Spur früherer Seelenwanderungslehre angedeutet scheint, macht mich eben so wenig irre als die Mythische Wildheit des Thracischen Königs Lykurgus. Nachdem einmal der Dionysusdienst gesiegt hatte, verlegte er seine Ansichten in die fernste Vorzeit zurück. Das ist meine Meinung, doch werde ich unten Zoega's Lykurgus auch auftreten lassen, der anders erscheint.

doch wieder als Lehrer der Dionysischen Mysterien. Die wilde sinnliche Gluth des Bacchantischen Feuerorgiasmus widerstrebte jedem Orphiker und blieb allen ihren Schulen rechter Art ewig fremd, aber die tiefe Bedeutung und die ideenreichen Beziehungen der Dionysischen Gebräuche ward von ihm in ein geistiges Denken aufgenommen und weiter ausgebildet und verklärt nach der alten stillen Lichtlehre.

In diesem Geist der neuen Schulen waren nun auch die Pythagoreer Orphiker. Auch Pythagoras heifst zwar nur mythisch Apollons Sohn; eine solche Genealogie hat aber gewöhnlich etwas von historischer Bedeutung. Und diese liegt in andern Spuren am Tage. Er hing ja dem Lichtdienst des Apollon an, war Schüler des Priesters Oenuphis in der Sonnenstadt Ägyptens Heliopolis (Plutarch. de Isid. pag. 354. E.), und opferte ja zu Delos einzig und allein unblutige Opfer auf dem ältesten aller dortigen Altäre, auf dem Altar der Frommen (s. oben I, S. 180, II, S. 130 ff.). Derselben Pythagoreerschule ward nun die Apollonsleyer ein Symbol astronomischer und kosmischer Lehren, und von dem Meister wufste ein ἱερὸς λόγος der Pythagoreer in Dorischer Sprache Folgendes zu berichten. Es sey Pythagoras des Mnesarchos Sohn zu Libethra in Thracien von Aglaophemos eingeweiht worden, und habe aus den Orphischen Mysterien dort die Lehre empfangen, dafs das

Wesen der Zahl ewig und das Princip des Universums und die Wurzel vom Leben der Götter sey (Jamblich. vit. Pyth. §. 146, p. 123 Kust.), und nun bemerkt Proclus (in Platon. Theol. I, cap. 5.) die Orphische Geheimlehre sey die Mutter der ganzen Griechischen Theologie, weil Pythagoras in jene sey eingeweiht worden, und auch Platon Vieles aus Beiden Lehren aufgenommen habe. Man sieht, wie die Pythagoreer, da sie in ihrer praktischen Lehre und im Leben jener alten strengen Priesterregel der Vorzeit folgten, oder, was einerlei ist, der Orphischen Weise, nun auch Alles, was die durch sie erweiterten Wissenschaften in Mathematik, Astronomie und Kosmologie Bestes enthielten, als ein geistiges Erbgut aus alter Orphischer Vorzeit darzustellen suchten. Dieses Bestreben war sehr natürlich, da die Endabsicht alles ihres Forschens, jener religiöse und ethische Sinn, uralter Geist der Griechischen Priesterschaft war, die wir als Pflanzschule einer morgenländischen betrachten müssen, und weil auch alte theologische Symbole den Keim zu mancher wissenschaftlichen Wahrheit enthalten hatten, die sie nun völlig entdeckten.

In welchem Geist werden diese Pythagorischen Orphiker den Bacchusdienst behandelt haben? Gewiſs nicht im Geist des ersten rohen Orgiasmus. Dafür sprechen einige redende Beweise. Pythagoreerinnen hatten über diesen Dienst geschrieben. Wenigstens werden der berühmten Arignote aus-

drücklich Βακχικά beigelegt (Eudociae Violar. p. 71.). Nun aber kennt man die Würde der Pythagoreischen Gesellschaft, deren schönste Zierde gerade jener durch strenge Sitte, hohen Anstand und ächte Mütterlichkeit ausgezeichnete Chor von Frauen war. Ein solcher Bund duldete eben so wenig als jener alte strenge Orpheus ein orgiastisches Umherschweifen der Weiber. In dem Fragment einer Schrift der Pythagoreerin Phintys (beim Stobaeus Serm. LXXII, p. 443 — 45 Basil.) lesen wir auch ein Verbot, wonach die häuslichen Orgien des Dionysus und der Göttermutter den Frauen untersagt werden. In demselben Geiste strafte der Jonier Heraklitos, der ja ebenfalls ein Orphiker hiefs (Clemens Stromm. VI, p. 752 Potter) die Rasereien und Phallosprocessionen der Dienerinnen des Bacchus (Clemens Protrept. p. 29 seqq. Plutarch. de Isid. p. 483.). — Durch diese Betrachtungen wird das Verhältnifs Orphischer Schulen einleuchtender, und wir verstehen nun den Sinn der gehaltreichen Stelle des Herodotus (II, 81.) der gerade da, wo er einen Zug strenger Priesterregel bemerken mufs, Gelegenheit nimmt zu sagen: Die Ägyptische Regel stimmt mit der Orphischen und Bacchischen überein, und diese sey Ägyptisch und Pythagoreisch. Also eine Identität von vier auf den ersten Blick sehr verschiedenen Lebensweisen. Will man hierbei, neben dem Ägyptischen, noch ans Indische erinnern, worauf Dionysus von selber führt, so könnte man etwa sagen:

in dem neuen vollendeten System der Orphiker war einerseits die Lehre vom Phthas, Kneph und Jupiter-Ammon mit der menschlichen Osirisfeier durch ein höheres Dionysisches Dogma vermittelt, und andrerseits hatte sich das reinere Gesetz des Wischnu und das reinere Apollinische Licht vom Caucasus her neben dem wilden Feuer und blutigen Dienst des Schiwa zu behaupten gewufst. Diese Verbindung war dem Griechischen Charakter gemäfs; sie gewährte blühendes frohes Leben und jene schöne Heiterkeit, welche nun herrschende Züge der Hellenischen Religionen blieben.

§. 17.

Wir haben nun einiger Bildwerke zu erwähnen, die in den bisher abgehandelten Ideenkreis gehören. Orpheus war, wie bemerkt, ein beliebter Gegenstand von Kunstdarstellungen. Nach Philostratus (Jconn. VI, 11.) bildete man ihn mit einer Binde um den Kopf, nach Art der Thracier. Doch hatte ihn Polygnotus in der Lesche zu Delphi in ganz Griechischer Tracht gemahlt (Pausan. X, 29.). So sieht man ihn auch auf einem Relief der Villa Pamfili, neben zwei Danaiden, wie Winckelmann deutet, auf einem Felsen sitzend die Lyra in der Hand und daneben ein Thier (Winckelm. Monum. ined. nr. 50.). Einige haben die ganze Vorstellung, dafs Orpheus die Thiere um sich versammelt, von Ägyptischer Sym-

bolik hergeleitet, und dabei erinnert, daſs Horus oder Harpokrates mit mehreren Thieren umgeben dargestellt werden (Recueil d'Antiquités Egypt. Etrusq. T. III, planch. 10 nr. 2.). Übrigens kommt Orpheus selbst mit der Lyra, von Thieren umgeben, auf Ägyptischen Kaisermünzen vor, z. B. auf einer von Antoninus Pius bei Zoëga (numi Aegypt. Imperat. pag. 181.). Bemerkenswerth sind auch drei Reliefs, die einen und denselben Gegenstand darstellen, aber noch neuerlich sehr verschieden erklärt worden sind: das eine in der Villa Albani, das andere in der Borghesischen und das dritte in der Sammlung des Herzogs Caraffa Noja zu Neapel. Nach der lateinischen Inschrift auf dem Borghesischen ist es Zethus, Antiope und Amphion, und in diesem Sinne hat es Winckelmann (Monum. ined. zu nr. 85.) genommen. Nach der Altgriechischen Aufschrift auf dem letzten ist es vielmehr Hermes, Euridice und Orpheus. Für diese Deutung hat auch Zoëga sich erklärt, der das Albanische Relief, welches keine Aufschrift hat, neuerlich mitgetheilet (Bassir. tab. 42.) und wohl erläutert hat. Nicht blos jener Griechischen Aufschrift wegen, sondern aus andern Gründen erklärt er es für Orpheus, der seine Gattin Euridice, die ihm Hermes Psychopompos zuführt, wiederfindet; bei welcher Gelegenheit der gelehrte Mann über verschiedene Kunstdarstellungen dieser Art Nachricht und Belehrung gibt (pag. 195 seqq.). Bekanntlich ward auch den Christen

Orpheus, dieser ehrwürdige Theolog, wie man ihn vorzugsweise nannte, mitunter Gegenstand der Bildnerei. Dazu gaben die Allegorien der christlichen Väter Anlafs, die ihm, mit Beziehung auf manche Orphisch genannte Verse, womit man sich damals trug, eine Art von Christenthum beilegten, und seine Wunderlyra nicht selten als ein Bild von der anziehenden Macht des Evangeliums gebrauchten (vergl. die von Arringhi in der Roma subterranea Tom. II, p. 296 seqq. angeführten Stellen und Nachweisungen christlicher Denkmahle.).

Ich mufs mich bei der Fülle des Bacchischen Bilderkreises mehr als irgendwo beschränken, und gebe daher auch im Betreff des Übrigen, was oben berührt wurde, nur einzelne Hinweisungen. Es wurde der Vermählung Apollonischer und Bacchischer Religion gedacht. Auch davon finden sich bildliche Zeichen auf mehreren Denkmahlen, besonders auf Reliefs und Vasen. In gewissem Betracht kann man den berühmten Dresdner Candelaberfufs (Beckers August. I, nr. 5 — 7.) hierher ziehen, wegen der Nebenfiguren und Arabesken, die sich dem Bacchischen Kreis zu nähern scheinen; wäre nur das ganze Bild erst, seinem Sinne nach, mehr im Klaren. Viel deutlicher sind hierin die Mahlereien auf den altgriechischen Vasen. Sie zeigen uns nicht selten Bacchische Personen, selbst Satyrn mit Saiteninstrumenten, Leyern, u. dergl., in den Händen, wie man

z. B. auf der Hamiltonschen Vase sieht, wovon wir Tab. V. nr. 5. eine Abbildung gegeben haben. Die Scene selbst wird im Verfolg noch einmal berührt werden. Dahin gehören auch die Vasengemählde bei Passeri (T. II, nr. 162.) und die bei Millin (Peintur. d. Vas. antiq. I, nr. 30.). Philostratus sah in einem Gemählde den bedeutsamen Zug, daſs Dionysos die Lyra, die er in den Händen hatte, mit dem Thyrsus unterstützte (Iconn. p. 876 ed. Paris.). Auch andere Apollinische Attribute, z. B. der Lorbeer, findet sich in Darstellungen Bacchischer Scenen auf Vasen. So schreitet auf einer Vase der Gräflich Erbachischen Sammlung, wovon wir unten ein Mehreres zu bemerken finden werden, der bacchische Genius mit dem Weinbeerblatt in der einen Hand und mit dem Mysterienkästchen in der andern, über einen Lorbeerzweig hinweg.

Diese und andere Bildwerke sind als Denkmahle von jener Vermischung der Religion des Bacchus und des Apollo zu betrachten. Von der vorausgegangenen Zwietracht liegen auch noch Monumente vor an Reliefs und Vasen. Dahin gehört die Vorstellung, wo der bärtige Dionysus mit dem Thyrsus einem sich noch schwach vertheidigenden, niedergeworfenen Krieger den letzten Streich versetzt (20). Es ist dabei an Pentheus,

(20) Auf Vasen verschiedener Sammlungen und danach bei Hirt im mytholog. Bildb. S. 83.

Lykurgus oder einen andern gegen Dionysus feindseeligen König zu denken.

Durch eine freundliche Mittheilung des Herrn Professors Welker in Giessen bin ich in den Stand gesetzt, auf der Tafel VI, nr. 1 die Abbildung eines Reliefs zu geben, das die Hauptscene aus dem uralten Mythus vom Thracischen König Lykurgus darstellt, und zugleich ein Excerpt aus den Erläuterungen von Zoëga, der dieses bis jetzt unedirte Blatt zuerst hatte in Kupfer stechen lassen (vergl. oben I, S. 393.). Das Relief befindet sich an einem Sarkophag, der mit einer grofsen Menge anderer Antiken in den Kellern des Borghesischen Pallastes in der Stadt verborgen gelegen und nachher in dem kleinen Garten desselben aufgestellt wurde, wo es auch Hirt gesehen, der Seite 80 des angeführten Buchs mit einigen Worten darauf aufmerksam macht. Zoëga nennt es in seinem Werk über die Obelisken (p. 206, not. 18.) selbst ein elegans anaglyphum. Zugleich bemerkt er, dafs dieser Mythus noch von Niemanden nach Kunstwerken erläutert sey.

Je weniger überhaupt bei den Nachweisungen auf Bildwerke Vollständigkeit meine Absicht seyn kann, desto angelegentlicher verweise ich den Leser auf dieses nützliche Buch, das in zweckmäfsiger Kürze so vieles gibt, was ich übergehen mufs, so wohl in den übrigen Mythen als in dem so überaus reichen Bacchischen.

Um so mehr fühle ich mich verbunden, die Bemerkungen des gelehrten Mannes, so wie sie im Excerpt meines Freundes, dem sie Zoëga mit jenem Kupferstich mittheilte, vorliegen, getreu und unverkürzt hier niederzulegen, mit dem Wunsche, dafs sie mit der Fortsetzung der Bassirilievi bald vollständiger aus den Papieren Zoëgas dem Publicum gegeben werden mögen. Einigen wenigen Bemerkungen, die ich dabei zu machen habe, werde ich unter dem Text ihre Stelle anweisen:

„Lykurgus von den Maenaden bezwungen. Die Fabel ist eine der ältesten aus dem Bacchischen Cyclus, behandelt von Dichtern von Homer bis Nonnus, von Geschichtschreibern und Scholiasten.“ (21)

„Aeschylus brachte sie auf die Bühne (Scholiast. Oedip. Colon. 706. Scholiast.

(21) Die Literatur dieser Fabel weisen Muncker und Staveren zum Hyginus Fab. 132. p. 236. Stav. Burmann zum Propertius III, 15, 23. und Heyne zum Apollodorus p. 232. ed. alt. und zum Homerus Tom. V. p. 206. seq. nach. Die Hauptstellen des Homerus und Nonnus führt Zoëga sogleich selbst an. Unter den älteren Dichtern hatte Eumelos in der Europia den Mythus besungen. Zu den Stellen der Prosaika bemerke man die des Cyrillus gegen den Julianus p. 341. c. ed. Spanh. wonach Dionysus den Lykurgus tödtete; verglich. Cedrenus Comp. Hist. T. I. p. 24. aus Eusebius χρον. καν. n. 122. ed. Scalig.

Aristoph. Equit 1147 seqq.) (22). Von Künstlern z. B. s. Pausan. I, 20 (23). Dieses ist die einzige übrige Vorstellung mit solcher Klarheit und Ausführlichkeit. Sonst kommt Lycurgus vor, mit drei Figuren auf einer Borgianischen Münze (eine Agyptische Kaisermünze von Antoninus Pius vom Jahr 8.), mit Einer s. Gori Museum Florentinum I, tab. 92, nr. 9. (24); und, nach einem Reisenden, noch in einem alten Mosaik."

(22) vergl. Fabricii Biblioth. gr. Tom. II. p. 180. Das dort unbestimmt angeführte Citat des Scholiasten des Aristoph. Thesmosph. steht vers. 147. Wir werden von dieser Stelle des Aristophanes im Verfolg Gebrauch machen müssen.

(23) Man wünschte wohl etwas Genaueres von Pausanias a. a. O. zu erfahren als folgendes: „Ferner ist abgemahlt (nämlich im Tempel des Bacchus in der Dreifuſsstraſse zu Athen) wie Pentheus und Lykurgos wegen der Beschimpfung des Dionysus Strafe leiden." Um so willkommener sind Nachrichten wie folgende des Eustathius ad Iliad. VI, 130, daſs die Griechen wegen der Furchtsamkeit, die Dionysus anfangs gegen Lykurgus zeigte, auf die Gewohnheit gekommen seyen, ihm ein Frauenkleid beizulegen, und auch deswegen ein Frauenkleid διονύς genannt hätten. Vielleicht war Dionysos in jenem und andern Gemählden mit diesem Frauengewand bekleidet.

(24) Eine Gemme aus der Mediceischen Sammlung. Es ist die Vorstellung nach Apollodoros p. 264. ed. Heyn. wo der rasende Ly-

„Der Nebenbuhler des Dionysus steht in der Mitte, stolz und wild wie der Räuber Persephones (vergl. Iliad. VI, 130 seqq. Nonni Dionysiac. XX, 149 seqq.) Mit beiden Händen schwingt er die βουπλήξ (cf. Ovid. Metam. IV, 22.) zweischneidig, wie die Thracier sie zu führen gewohnt waren. Zu seinen Füſsen liegt Ambrosia, eine der pflegenden Nymphen des Bacchus (denn die Orphiker betrachten alle, nicht blos Nysa, Hippa und Leukothea als solche (Hymn. Orph. 50, 3, 15.) Porphyr. de Antro p. 196) den Kopf mit Reblaub und Trauben geschmückt. Der Künstler folgte der Tradition im Nonnus (XXI, 7 seqq.), worauf Sophokles nach den Schol. dunkel hindeutet. (Antigon 967—77) und wie Statius erwähnt (Thebaid. IV, 386.), gefangen von ihm, und mit der Axt bedroht, hat sie die Mutter Tellus gefleht, und wird von ihr in ihren Schoos aufgenommen. Beine und Ärme sind ausgespannt; sie sollen Wurzeln und Äste der Bacchischen Pflanze werden. Die Rechte erhebt sie gegen den Heros, hinter dem schon eine Rebe rankt, ihn zu umschlingen. Die Linke stüzt sie auf

kurgos die Weinstöcke mit der Hacke ausrottet. Die Wuth, womit er ausholt, erinnert recht sinnlich an den „vesanum nova nequidquam in vite Lycurgum" des Propertius (III, 15, 23.) — Als Axt erklärten schon im Homer Apollonius und Andere die βουπλήξ, die sonst den Treibstachel der Ochsenhirten bezeichnete.

die Erde, wie Solche, die die Rachgöttinnen anflehen (Iliad. IX, 568 seqq.), und sieht ihn verächtlich an. So wird Lykurgus von den Eumeniden oder den in Eumeniden verwandelten Bacchantinnen angegriffen. Die beiden Weiber zu den Seiten haben aufgesträubtes Haar, und Flügel über den Schläfen wie Furien (Euripid. Orest. 317) ein Zeichen der Schnelligkeit (Orph. hymn. 68, 8, 9.). Beide mit Werkzeugen der Qual, mit dem kurzen Schleier, wie eine Binde mit fliegenden Schleifen um den Leib geknüpft, wie nur Hekate und ihre Begleiterinnen haben. Zugleich hat die eine die tunika talaris; die andere den Panther als Gesellen des Bacchus. Die eine schlägt dem Heros mit einer Ruthe auf den Kopf (Nonnus XXI, 76); die andere, in Anzug und Geberde Dianen gleich, scheint nicht gerade auf ihn zu, sondern, wie eine nächtliche Schreckerscheinung (Orph. Hymn. 70) an ihm vorüberzugehen, und der Panther ist bereit seinem Herrn zu dienen. (Hygin. fab. 132.). Rechts sieht man noch die drei Musen, nach der ältesten Tradition. Freilich erhielten diese drei von den Alten andere Namen, aber nach den ihnen hier beigelegten Attributen müssen ihnen folgende gegeben werden: Urania, in den Chor der Parcen aufgenommen (Pausan. I, 19. Platon. Sympos. p. 187 I. 3. vergl. die verschiedenen Basreliefs, die die Geburt des Menschen darstellen Mus. Capitol. Tom. IV, t. 25 Pio-Clement. T. IV, t. 34. t. 13. n. 1. Villa Borghese, Pamfili, Patera Borgiana

della noscita di Bacco.), steht zuletzt, und legt die Hand auf einen mit dem Zodiakus umwundenen Globus. Klio, die Muse der menschlichen Begebenheiten scheint der Schwester das Schicksal der Sterblichen zu empfehlen, und hält die Rolle der Geschichte in der Hand. Die dritte ist Kalliope, die Muse der Helden, die am meisten Antheil nimmt, auch weil durch die Vertreibung dieses Herrschers ihr Geschlecht auf den Thron kam, ihres Gemahls Oeagros Vater Charops. Überhaupt sind die Musen unzertrennliche Gefährten des Bacchus (Diodor. I, 18; IV, 4. Eustath. ad Odyfs P. p. 1816.) (25). Melpomene, Thalia, auch Kalliope kommen bei Ovidius (Fast. 5 79) mit Bacchischen Attributen vor. Hier haben die Musen Federn zum Kopfschmuck (26) als Bild der Schnelligkeit des Sinnes. Links ist Dionysus mit seinem Gefolge. Er war vor Lykurgos in den Schoos der Thetis geflohen, bei welcher Gelegenheit er den Nereiden eine Amphora schenkte. (Odyfs XXIV. 73 seqq. Iliad. XXIII, 254.) (27). Er kam aber zurück, siegte und theil-

(25) vergl. Pausan. Attica cap. 2, 3. Daher Bacchus und die Musen συγχορευται heifsen Juliani orat. IV. p. 152. ed. Spanh.

(26) vergl. darüber Winckelmann's Monumenti ined. zu nr. 40. Seite 39. f. der deutsch. Übers.

(27) vergl. Scholiast. Lycophron. Cassandr. 273. In dieser Amphora wurden nachher die Reste des Achilles beigesezt.

te unter seine Freunde die Reiche aus. Verschieden sind die Schriftsteller nur in der Art der Bestrafung des Lykurgus. Von dem Wenigen, was Homerus sagt, wie auch Eumelus, weicht Apollodorus ab (III, 5, 1). Anders Triclinius zu der angeführten Stelle, Hyginus fab. 132; 142. Andere anders. Der Künstler habe den triumphirenden Gott nun aus einem uns unbekannten Schriftsteller genommen, oder selbst erfunden, die Composition hat gewonnen. Der Gott ist jugendlich und nähert sich dem Weiblichen in etwas. Das Gesicht ist schön für den mittelmäfsigen Künstler, wofür er den Gewändern nach gehalten werden mufs. Vielleicht copirte er ein besseres Original. Die Ruhe des Siegers contrastirt mit der Wuth des Anderen. Ihn schmückt das ihm und den Seinen gewöhnliche breite Diadem (gegen den Kopfschmerz, den der Wein verursacht, Diodor. IV. 6), Weinlaub und Epheu. Dankend seinem Vater erhebt er den Blick, und rühmt seinen Freunden, wie viel er ihm danke, er, der noch nicht unter die Himmlischen aufgenommen war. (Hesiodi Theog. 942. Nonni Dionys. in fin.)" (28.).

(28) In der Homerischen Stelle VI, 130 seqq. fanden es die Alten sehr bemerkenswerth, dafs von Dionysus als einem Gotte die Rede sey. Vergl. die Scholiasten zu vers. 130 und 132. Freilich stimmt so diese Stelle mit dem übrigen Göttersystem des Homer's nicht überein. Eben darin finde ich den Beweis,

„Unter seinem Arm steht Silen, der ihn ansieht und ihn zu erinnern scheint, die

dafs sich hie und da leise Spuren älterer Priesterlehre im Homerischen Epos erhalten haben, die aber dieser Sänger, der sich durchaus im herrschenden Volksglauben hält, absichtlich nur ganz im Vorbeigehen mit leiser Hand berühret. — Übrigens sehen wir aus dem Scholiasten zur angeführten Homerischen Stelle, dafs man dem Kampf des Lykurgus mit Bacchus schon im Alterthum eine ganz physisch - allegorische Auslegung gab. Hiernach war Lykurgus König von Thracien Zeitgenosse des Osiris. Er widersezt sich anfangs dem Weinbau wegen der sichtbaren Folgen vom Gebrauch des ungemischten Weins. Nun fängt man an den Wein zu mischen, und der König läfst sich dessen Gebrauch gefallen; d. i. Dionysus flieht zu den Nymphen, kehrt aber von ihnen zurück und besiegt den Lykurgus, nach mythischer Sprache. Von diesen und andern Allegorien hatte Zoëga in der Erklärung dieses Reliefs auch Notiz genommen; sie befinden sich jedoch nicht in dem mir mitgetheilten Excerpt. Die Ansicht Zoëgas von dem ganzen Mythus geht aber aus einer Anmerkung in dem Buch de obeliscis hervor (p. 206. not. 18.) Es ist dort vom Arabischen Bacchus Dusares die Rede, und wird zugleich bemerkt, dafs dieser Dusares beim Nonnus als Feind des Bacchus erscheine. Auf ähnliche Weise sey nach Strabo (X. p. 722.) der Thracische Lykurgus mit dem Dionysus verwechselt worden. Darauf erklärt sich Z. näher dahin: Lycurgus sey vermuthlich ein Thracischer Hirtengott. Der Name seines Vaters Dryas

gewonnenen Reiche in Besitz zu nehmen. Links Pan, mit knotigem Pedum und mit

erinnere an das Leben in Wäldern. Dionysus hingegen sey Gott und Symbol des Acker- und Gartenbau's. Die wilden Hirtenvölker der Vorzeit hätten sich der Einführung desselben widersezt. Das sey der Sinn des Streits zwischen Dionysus und Lykurgus. Im älteren Bacchischen Mythus, der von Phrygien nach Hellas herüberziehe, seyen die Thracier die Repräsentanten jener Wildheit des alten Hirtenlebens, im spätern Mythus, der den Dionysus von Indien herkommen lasse, seyen es die Araber, weil Thracien und Arabien noch in jener Periode einen grausamen Opferdienst beibehalten habe, als in Griechenland die gemäsigtere Religion längst schon Platz gewonnen. — So weit Zoëga. Es mag viel Scharfsinniges in dieser Combination seyn; wahr können wir sie deswegen nicht finden, weil sie von unhistorischen Voraussetzungen ausgeht. Es ist dabei auf die Spuren eines frühern Thracischen Wohlstandes und einer frühern religiösen Cultur vom Kaukasus her, woher ja auch die Deukalioniden kommen, keine Rücksicht genommen. Auch ist der Bacchische Mord des sanften Sängers Orpheus nicht in Anschlag gebracht. Die Thracische Roheit ist aus späterer Zeit als der alte Mythus vom Lykurgus und zum Theil eine Folge vom unmäſsigen Genuſs des Weins, weswegen die Attischen Sagen freilich nachher die Thracier für roh von Anbeginn ausschrieen (vergl. oben I. S. 263 f.) Lycurgus als Sohn des Dryas des Eichenmanns kann auch an Jupiters Orakeleiche erinnern, wovon Jupiters Sohn und Prophet — ein Apol-

einer Amphora, muthwillig. Statt des mystischen Kästchens ist Pomona zu seinen Füſsen, den Busen voll Granatäpfel und Früchte. Eine Schlange, wie aus dem Busen kommend, bildet sich ihr zum Halsband, statt daſs sie sonst, die immer junge, im Kästchen ist. Das Gewand unter dem Schleier hebt auf ungewohnte Weise erst unter dem Busen an, um die Früchte aufzunehmen. Zulezt ein Faun oder Paniskus der Alten, mit dem krummen Pedum und Rehfell, unter einer knotigen Eiche, dem Gotte applaudirend. Auch die Verzierungen scheinen in Verbindung mit dem Stoff zu stehen. — "

Diese Erklärung jenes Reliefs leitet mich von selbst zu einer Übersicht des Bacchischen Gefolges, die ich sofort in möglichster Kürze geben will; denn bei der nachherigen Darstellung der Bacchischen Mysterien und Lehren wird die Bekanntschaft mit

lon oder Apollonsdiener, ein Wolfsmann ausgehen konnte, und der mit Dionysus selbst verwechselte Lykurgus erklärt sich auch, wenn man bedenkt, daſs grade im Wolfszeichen Osiris (Dionysus) sich mit Horus (Apollon) verbindet, nach einem ἱερὸς λόγος der Aegypter. — Doch, ich will dem Urtheil des Lesers weiter nicht vorgreifen. Welche Meinung auch gelte, er wird mit mir dem geübten Archäologen für die gelehrte Erläuterung jenes merkwürdigen Reliefs noch im Grabe dankbar seyn.

den gewöhnlichen Begleitern des Dionysus vorausgesezt, wenn gleich dorten noch von einigen mystischen Personen die Rede seyn muſs.

## §. 18.

### *Vom Bacchischen Gefolge.*

Schon vom Griechischen Gesammtnamen des Gefolges (Thiasos, θιασος) gab man verschiedene Herleitungen an (s. Moser zum Nonnus p. 248, vergl. Lennep Etymologic. p. 256.): Viel gröſser sind die Abweichungen im Einzelnen. Uns genügt es im Allgemeinen vorerst an den Begriff zu erinnern, daſs man sich darunter die lebendige Umgebung, das dienende Personale von Gottheiten überhaupt und dann besonders vom Dionysus dachte. In Betreff der Mitglieder dieser Dienerschaft ist vorzüglich auf die Beschreibung zu achten, die uns Kallixenos beim Athenaeos (Lib. V. cap. 7. pag. 261 seqq. Schweigh.) von der groſsen Bacchischen Procession gibt, welche im Jahr 284 vor unserer Zeitrechnung unter Ptolemäus Philadelphus zu Alexandrien mit Königlicher Pracht gehalten worden war. Hiermit muſs man einige Hauptstellen der Alten verbinden, wie die des Strabo (X, pag. 468. pag. 169. ed. Tzschucke) des Artemidorus (Oneirocrit. II. 37. pag. 216 Reiff.) des Cornutus (cep. 50.). Besonders verdient die Angabe des Strabo Aufmerksamkeit, weil er dabei recht eigentlich die Absicht

hatte, eine ganz bestimmte Vorstellung vom Bacchischen Gefolge zu geben. Er nennt folgende Mitglieder desselben (πρόπολοι): Silene, Satyrn, Lenae, Thyaden, Mimallonen, Naiaden, Nymphen und die sogenannten Tityren. Schon die Alten fanden in diesen aus beiden Geschlechtern gemischten Haufen etwas charackteristisches, und wollten wissen, daſs der Gott auch deswegen der weiblich gestaltete (θηλύμορφος) heiſse (Philochorus beim Euseb. Chron. pag. 122. vergl. Philochori Fragg. ed. Lenz et Siebelis p. 21.).

Was nun zuvörderst die Bacchantinnen (Βάκχαι) betrifft, so erinnere man sich, was wir oben über den Grundbegriff dieses Worts im Allgemeinen gesagt haben, sodann stellt die Euripideïsche Tragödie dieses Namens eine Reihe charakteristischer Züge auf, woraus man sich ein bestimmtes Bild von dem zusammen setzen kann, was die Alten sich unter einer Baccha gedacht haben, zumal wenn man auch die ältesten Kunstdenkmahle zu Hülfe nimmt. Wir können sie in jedem Betracht zur Maenade (Μαινάς) stellen. Als Grundzug ihres Wesens und als bleibenden Charakter dachte man sich jene stille Melancholie, die dann entsteht, wenn der unbewachte Geist sich im Abgrund religiöser Gedanken, Ahnungen und Gefühle verlieret. Jene finstere Verschlossenheit verkündigt äusserlich, was in den verborgenen Tiefen der Seele vorgeht. Die-

sen Zustand bezeichnete ein Griechisches Sprichwort, durch den Ausdruck, den man von einer Melancholischen brauchte: „sie steht da, wie eine Bacchantin“ (Βάκχης τρόπον Suidas.); so wie die Redensart ᾅδου βάκχος, ᾅδου βάκχα und ähnliche jenes Unmaafs von Gefühlen und Leidenschaften bedeutete, die zum Äussersten und selbst zum Tode führen. Denn wird jene Fülle verschlossener Regungen und Gefühle freigegeben und entfesselt, so tritt der Zustand festlicher Raserei ein, in der die Baccha oder Maenas die ausschweifendsten Dinge thut. Daher werden sie in Dichtern und Kunstwerken kenntlich gemacht durch das bindenlose und im Wind flatternde Haar (Eurip. Bacch. 494 seq.), um welches wohl auch zahm gemachte Schlangen gewunden sind, durch den zurückgebogenen Kopf (156) durch die unstät umherfahrenden Blicke; durch die Schlangen, den Dolch in der Hand (Eudoc. Viol. 87, 118), durch die Instrumente einer rauschenden Musik (davon im Verfolg) durch die gewaltsamste Bewegungen und Stellungen des ganzen Körpers, durch das laute Rufen Evohe, Jo Bacche und anderer bacchischer Formeln, so wie endlich durch das Würgen von jungen Hirschkälbern, Rehen und anderer Thiere, ja selbst auch durch das Kosten rohen Fleisches (Euripid. Bacch. 139.) — wiewohl diese letzte Sitte in den Mysterien ein Act der vielen religiös bedeutenden Handlungen ward und einen andern Sinn erhielt. Weissagekraft und Lascivität wird den Bacchantin-

nen ebenfalls beigelegt (225; Scholiast. ad Hecub. 123.).

Dieser Charakter der Bacchantinnen gab den Künstlern des Alterthums Gelegenheit, die ganze Virtuosität ihrer Kunst in deren Darstellung zu offenbaren. Neben der berühmten Baccha des Skopas (Plin. XXXVI, 4, 7.), die im höchsten Taumel festlicher Manie ein Rehbocklein zerriſs, waren die Bacchantinnen des Praxiteles, mit idealischen Köpfen und in ruhigem Zustand, höchstbewundert. Auch gibt uns die Bacchantin des Solon auf einer alten Paste, nach Lessings Urtheil (antiquar. Brief. XI Thl. d s. W. S. 145.) einen vorzüglichern Begriff von der Kunst dieses Daktylioglyphen als alle andere Werke. Nachbildungen jener und andrer Originale finden sich auf Reliefs und Gemmen. Dahin gehört z. B. die laufende Bacchantin mit dem Dolch in der Townley'schen Sammlung (Goede's England IV, 54.) und der schöne geschnittene Stein im Wiener Cabinet (s. Eckhel Choix d. pierr. grav. nr. 25.). Für die ältesten Vorstellungen von diesen Wesen sind die altgriechischen Vasen die getreuesten Urkunden. In Bezug auf die Bacchantinnen s. man die gehaltreichen Abhandlungen von Luigi Lanzi (Dissertazione tre de' Vasi antichi dipinti. Dissert. II, p. 128.).

Die Lenae (Λῆναι) haben von dem Orte den Namen, wo der Wein gekeltert wird (ὁ ἡ ληνός): Heraclitus in einer Stelle beim Clemens nennt sie unmittelbar nach den

βάκχοι und neben den μυσταί. Ohne Zweifel wurden sie oft ziemlich gleichbedeutend mit den Bacchantinnen genommen. Das zeigt auch die Überschrift der sechs und zwanzigsten Idylle des Theokritos, wo wir Λῆναι ἢ Βάκχαι lesen; wie dann alle diese Wesen in der allgemeinen Eigenschaft der Bacchusdienerinnen und in den gemeinsamen Äusserungen orgiastischer Lust ganz nahe mit einander verwandt waren. Indessen, wo es auf genaue Unterscheidung bestimmter Eigenschaften ankam, wie in Festprocessionen, scenischen Darstellungen und in der Kunst, da hatten sie gewiſs auch ihre eignen Ämter und Attribute; was nachher gelehrte Schriftsteller, wie den Strabo, veranlaſste, sie als eine besondere Classe Bacchischer Wesen aufzuführen. Daher haben wir uns unter ihnen eigens weibliche Wesen zu denken, die um das Keltern und Bereiten des Weins beschäftigt sind, gleichsam Nymphen des süſsen, lockenden, oft auch des aufbrausenden Mostes, und zugleich seiner Wirkungen, des trunkenen Muthes jener Ausgelassenheit die man an Weinfesten sah und ähnlicher Äusserungen und Eigenschaften, die den Lenen selbst beigelegt werden. Wo also auf Bildwerken, namentlich auf Vasen, weibliche Wesen Wein einschenken und darreichen, darf man mit grosser Wahrscheinlichkeit L e n a e vermuthen. Sie sind in diesem Betracht zugleich Dienerinnen der Najaden, weil diese, dem Bacchischen Mythus zufolge, die heilsame Kunst erfanden, den Wein mit Wasser zu mischen.

Allein die Najaden und Nymphen (Ναΐδες καὶ Νύμφαι) die vom Strabo a. a. O. auch im Bacchischen Gefolge genannt werden, sind noch in einer viel höheren Bedeutung dem Dionysus zugesellt. Man erinnere sich, was oben bei der Geburt und Erziehung des Bacchus bemerkt wurde. Ihnen war ja die Erhaltung und Pflege dieses Gottes anvertraut. Darum heifst auch Silenus, des Bacchus Pflegevater, wie wir weiterhin sehen werden, der Nymphenführer. Sie wurden nachher die ersten Anbeterinnen des Gottes, die Stifterinnen seiner Feier und mithin die Vorbilder aller andern weiblichen Wesen seines Gefolges, jener Bacchantinnen, Lenen u. s. w. Ihre Zahl und Namen werden sehr verschieden angegeben: zu funfzig bis auf hundert; und bald ist Bacchus bei den Nereïden, bald umgeben ihn Nymphen und Najaden. Bald lesen wir bestimmt von Nyseïschen Nymphen, besonders bei der Erziehungsgeschichte des Gottes, und es treten die Namen Nysa, Hippa und Baccha (Serv. ad Virgil. Eclog. V, 16.) als die von ihm besonders ausgezeichneten Individuen hervor. Pherecydes, hörten wir oben, nannte als Erzieherin des Dionysus Dodonaeïsche Nymphen; in der herrschenden Fabel aber glänzen jene Pflegerinnen als Hyaden und Plejaden unter den Sternen, wie denn dieser ganze Nymphenchor sichtbar unter den Begleiterinnen des Gottes einen höheren Rang einnimmt. Daher ist nichts wahrscheinlicher, als dafs sie auch von den Künstlern werden aus-

gezeichnet seyn, und unter dem übrigen Frauenvolk um den Bacchus hervorgezogen und ihm näher gerückt. Um sie aber nicht etwa mit einer Ariadna und Libera (wovon im Verfolg) zu verwechseln, müssen bestimmte Attribute nachgewiesen werden, die durch jene mythische Züge beurkundet sind. Hier ist es nun eine feine Bemerkung von Lanzi (Vasi antich. p. 131, 133.) daſs, wie die Lenae einerseits den Najaden dienen, so hinwieder die Nymphen am Sternengewand auf Vasen erkennbar sind, (man denke an die Hyaden und Plejaden); zuweilen auch an dem Feuerrohr (ferula) als Symbol der Vorsteherinnen der Orgien, wegen ihres hohen Rangs, theils an der Taube, die sie bei sich haben als Dodonäische Nymphen, theils auch an der gröſseren Vertraulichkeit, mit der sie sich dem Gotte nahen. Er erinnert dabei an eine Bacchische Patera in der Sammlung des Schotten Byres in Rom, ingleichen an eine Vase bei Tischbein (II, pl. 33.). Ich mache von diesen Bemerkungen sofort auf ein Vasengemählde Anwendung, das Millin (Peintur. d. vas. antiq. II, nr. 49.) neuerlich herausgegeben hat, welches die wesentlichen Eigenschaften Bacchischer Nymphen in einer schönen Vereinigung zeigt. Es ist überhaupt ein eben so merkwürdiges als liebliches Bild, und wir werden, im Verfolg, desselben nochmals gedenken müssen: Dionysus (sein Name steht in altgriechischer Schrift beigeschrieben) als Ephebos liegt auf dem Schoose einer ihn liebkosenden Nymphe. Er hat das

Sternenkleid an, zum Zeichen daſs er unter den Hyaden ist, eine andere, mit einem blumigten Gewand bekleidet, hält ihm einen Kranz vor, und eine dritte, gleichfalls im Sternenkleid, spielt in einiger Entfernung mit einer Taube. Hier erkennen wir also die Hyaden und Dodonaeerinnen, als Erzieherinnen des Bacchus, wie Hyginus und Pherecydes sie heschreiben.

Die Thyaden (Θυάδες, bei Strabo Θυῖαι) werden häufig auch schlechthin als Bacchantinnen gedacht, mit dem Nebenbegriff des Orgiasmus. So erscheinen sie bei Virgilius und Statius ganz als Maenaden; und Tzetzes zum Lycophron (143) erklärt θυάς, im Begriff einer manntollen Frau durch βάκχα. Hierbei mag man denn wohl an das Wort θύω in der Bedeutung des Ungestüms und des Herumlaufens denken. Aber andere Angaben leiten auf eine andere Spur. Nach Bochart (Can. I, 18, p. 440.), der den ganzen Bacchusdienst aus Assyrien zu den Phöniciern und von da zu den Griechen kommen läſst, müſsten wir an Priesterinnen denken, weil Symmachus in der Stelle des Propheten Daniel (II, 27.) die Babylonischen Priester durch θυαί übersetzte. An so dünne Fäden brauchen wir den Begriff der Thyaden nicht anzuknüpfen. Pausanias kennt sie schon selbst als Priesterinnen. Nach ihm sind es Attische Frauen, die jährlich auf den Parnaſs gehen und mit Delphischen Frauen die Orgia des Bacchus feiern (X, 4.). Das war also doch

eine feierliche, eine erwählte Opferdeputation. Daran läſst uns Hesychius nicht zweifeln. Er sagt uns (in θεωρ) daſs die Bacchantinnen auch θεωρίδες hieſsen. Auch Nonnus (Dionys. IX, 261.) gedenkt der παρθενικαὶ θεωρίδες. Das sind Bacchantinnen, die zu einem feierlichen Opferfeste öffentlich an einen Wallfarthsort abgesendet worden, wie z. B. hier nach Delphi. Also auserwählte Frauen. In Verfolg führt Pausanias nach näher auf den Begriff einer höheren Weihe. Er erzählt (X, 6.) die Thyaden sollen von einer Delphierin Thyia den Namen haben, weil diese zuerst als Bacchuspriesterin dem Gotte die Orgien gehalten habe. Der Zusatz, sie habe mit Apollo den Delphus erzeugt, ist wieder eine mythische Spur von der Verbindung des Apollo- und Bacchusdienstes in jenen Gegenden. Auf jene Thyaden-Orgien am Parnassus spielt auch Catullus (63, 390) an. Ist jene Bestimmung der Thyaden wirklich so alt, wie es nach Pausanias scheinet, so hat man ihren Namen von einem andern Zeitwort θύω herzuleiten, das ursprünglich räuchern, denn aber auch opfern überhaupt bezeichnet. Demnach schlössen sie sich im Rang, als Priesterinnen, zunächst an die Nymphen, als Untergöttinnen, an. Mithin hätten wir auf bacchischen Bildwerken jene weibliche Wesen für Thyaden zu erklären, die bei einer Opferhandlung priesterlich ausgezeichnet und geschäftig erscheinen, und als Mittelspersonen zwischen dem Gott und den das Opfer darbringenden Laien. Lanzi (vasi

antich. p. 129.) möchte auf bacchischen Vasen bestimmt diejenigen Frauenspersonen für Thyaden erklären, die um die mystische Kiste geschäftig sind, und um die darin verschlossenen Symbole, die den Augen der Profanen entzogen wurden, eine Erklärung, die jenen oben beigebrachten Hauptstellen der Alten ganz gemäſs ist.

Die Mimallonen (Μιμαλλόνες.). Für diese Schreibart sprechen die meisten Stellen (s. Tzschucke zum Strabo a. a. O.). Die Herleitung dieses Namens vom hebräischen Mamal, die Kelter, würde diese Wesen mit den Lenen identificiren, wovon sie doch Strabo bestimmt unterscheidet. Achten wir dafür auf den Charakter, den sie in den Dionysiaden behauptet haben mögen. Hier leistet Nonnus gute Dienste. Bei ihm kommt verschiedentlich eine Mimallon vor und zwar als Urheberin von Schrecken und Getöse. Das einemal heiſst sie auch βακχιάς; und bindelos mit flatterndem Haar erscheint sie unter dem Heere des Bacchus beim zweiten Indischen Feldzug (Dionysiac. XVII. pag. 464. vergl. XXI, p. 566.). Pausanias (II, 20, 3.) nennt zwar die Frauen, die mit Dionysos gegen den Perseus zu Argos ins Feld zogen, Maenaden, vermuthlich in Betracht des kriegerischen Ungestümms und Lärmens, weswegen sie auch Bacchiaden heiſsen konnten; allein den bestimmten Namen und Charakter gibt uns ein alter Kriegsmythus bei Polyaenus (Stratag. IV. 1.): Der Macedonische König

Argaeos rettet sein Land bei einem kriegerischen Einfall der Taulantier durch Bewaffnung der Macedonischen Jungfrauen. Sie waren mit Thyrsen statt der Spieſse versehen, und der Anblick ihrer groſsen Schaar aus der Ferne bestimmte den Feind zum friedlichen Abzug. Da bauete der König dem Bacchus Pseudanor (dem erlogenen Mann) einen Tempel, und die Jungfrauen, die die Männer so gut nachgeahmt hatten, hieſsen fortan Mimallonen, da sie vorher Klodonen geheiſsen hatten. Mag es mit dieser Namenserklärung, der nun auch die Grammatiker folgen, seyn wie es will; die Begriffe die man mit dem Namen verbunden hat, bleiben nicht zweifelhaft. Die Mimallonen sind die bacchischen Amazonen, die durch ihr männliches Thun, durch Kampflust und Kriegsgetöse sich im Heer des Dionysos auszeichnen. Es liegen also hier ohne Zweifel einige ähnlige Züge alter Religion zum Grunde, wie wir sie oben (II, 163.) nachgewiesen haben. Der kriegerische Geist dieser Wesen liegt auch in ihrem andern Namen. Sie hieſsen Κλάδωνες; so schreibt Suidas (in Μ.μαλλ.). Alsdann haben sie vom Schaft des Spieſses, oder vom Thyrsus, Ast (κλάδων), worunter eine Lanzenspitze versteckt war, ihren Namen. Sie hieſsen Κλώδωνες. Das erinnert an Kriegsgeschrei, an jene Töne, dem Gekrächze der Krähen ähnlich (κλώζειν Etymolog. magn. s. v.), womit sie in die Schlacht gehen. Wenn nun Dionysos beim Euripides (Bacch. 55.) eine helfende und begleitende

Frauenschaar sich vom Lydischen Tmolos holet, wenn sie sonst auch Lydierinnen Λυδαί (29) heifsen (Eudociae. Violar. 87, 118.), und wenn wir an die Vorderasiatischen Amazonen denken, so wird es wahrscheinlich, dafs auch der Name Μιμαλλόνες Asiatischen Ursprungs ist, und Bochart's Bemerkung (Can. I, 18, p. 445.) verdient Aufmerksamkeit, wenn er in dem hebräischen Memallelan dieselbe Bedeutung nachweiset, (garrulae, loquaces), die wir so eben im Griechischen κλώδωνες gefunden haben. Doch wir wollen nicht streiten, wenn man bei diesem Namen lieber an das Jonische Vorgebirge Mimas denken will. So viel bleibt gewifs, dafs Strabo Bacchische Kriegerinnen damit gemeint hat. In diesem Charakter werden auch die Künstler sie genommen haben. Sicher gaben sie ihnen eine leichte kriegerische Tracht. Ich möchte daher in der Dianenähnlich aufgeschürzten Bacchantin, die auf unserer Tafel VI, 1 furchtbar am Lykurgus

(29) In der Beschreibung der Bacchischen Procession von Kallixenos bei Athen (V, p. 266.) werden sie jedoch von den Lydierinnen unterschieden. Dagegen werden sie dorten auch Μακεται genannt, d. h. Macedonierinnen. Allein der Text ist höchst wahrscheinlich verdorben, und man mufs καὶ αἱ καλ. Μακ. lesen; wodurch auch diese Macedonierinnen zu einer eigenen Classe von Bacchischen Begleiterinnen werden (vergl. Schweigh. zu dieser Stelle p. 101.)

vorübergeht, eine Mimallone mit den Attributen der Furie sehen. Auch auf Vasen kommen dergleichen bacchische Frauen mit dem Dianen-Costum zuweilen vor, und auch dort erinnerte schon Lanzi (vasi ant. p. 130.) an Mimallonen.

Die Tityri (Τίτυροι) werden sonst mit den Satyrn gleichbedeutend genommen (s. z. B. Aelian III, 40. Hesych. s. v.). Da aber Strabo a. a. O. sie gleichfalls bestimmt von einander unterscheidet, so müssen wir den Spuren nachgehen, die uns den Charakter der Tityre im bacchischen Gefolge näher nachweisen. Daſs man in Lacedämonischer Sprache den Widder τίτυρος nannte, sagt uns Servius zur 5ten Ecloge des Virgilius, auch hieſs der Ziegenbock so (Scholiast. Theocrit. Id. 3.) nicht minder eine Affenart: Auch eine einröhrige Pfeife hatte diesen Namen (Ibid. vergl. Eustath. Iliad. Σ p. 1214.). Sie wird eine Erfindung des Osiris genannt, eine Notitz die uns schon wieder in den bacchischen Kreis zurückführt. Auch nannte man diese Pfeife τιτύρινος (Hesych. s. v. ibiq. Interpreit. p. 1395 ed. Alberti.). Achten wir nun darauf, daſs Tityrus beim Theokritus und Virgilius ein Hirtenname ist, und daſs uns der Scholiast des ersten bestimmt sagt: Τίτυροι nenne man auch die Götterdiener; so ist nichts wahrscheinlicher, als daſs man Landleute, die dem Bacchusdienst huldigten und in ländlichen Processionen mit Masken und Ziegenfellen ihrem Weingott

Feste feierten, Tityren nannte. Darauf führt auch die wahrscheinlichste Etymologie des Worts. Es kommt von σισύρα oder vielmehr von σίσυρος, welches letztere Hesychius (II, 1195.) anführt, her. Damit bezeichnete man ein Ziegenfell, die gewöhnliche Tracht der Griechischen Bauern, besonders in Attika und andern gebirgigen Gegenden (Timaei Lexic. Platonic. p. 231 ibiq. Ruhnkenius.). In der Dorischen Mundart ging das σ in das τ über; und so konnten die Lacedämonier und die Dorischen Colonien in Unteritalien und Sicilien, ihre Bauern wohl, bezüglich auf jene Tracht, überhaupt Tityre nennen. Nun hören wir aber von den Grammatikern (Eustath. l. l. Schol. Theocr. l. l.), daſs gerade bei den Dorern die Satyrn Tityre hieſsen, und namentlich auch in Italien. Wirklich nennt auch Dionysius von Halik. jene komischen Tänzer und Spielleute bei den Römischen Triumpfaufzügen, die bei Appianus Tityristen heiſsen, Satyristen (Perizonius ad Aelian. l. l.), so daſs wir immer noch eine Identität von Begriffen haben, statt jener Verschiedenheit, die wir dem Strabo zufolge suchen sollen. Auch dafür zeigt sich eine Aussicht. Tityre sind müſsige Leute, sagt uns der genannte Scholiast des Theocritus. Also an Muſse, an festliche Muſse werden wir erinnert. Nun kennen wir ja die Tityre schon als Landleute in Ziegenfelle gehüllt, als Götterdiener, als Flötenspieler und Tänzer bei festlichen Aufzügen; und zwar bei den Dorischen Völkerschaften, namentlich in Ita-

lien, wo der Bacchische Dienst so sehr verbreitet war. Ihre Pfeife erkennen wir auch als eine bacchische Pfeife. Es ist mithin nichts wahrscheinlicher, als dafs wir uns unter den Tityren menschliche Bacchusdiener zu denken haben, die sich, dem Mythus nach, dem Dionysischen Zug von Untergöttern angeschlossen haben sollen, um das Heer des wohlthätigen Weingottes zu vermehren, besonders Landleute aus Gebirgsgegenden, wie Lydien (und die Tityre werden bestimmt auch Lydier genannt Perizon. l. l.), wie Attika und Sicilien u. s. w. Nachher wurde das Angedenken an diese Gebirgszüge des Bacchus bei den Weinfesten in Griechenland und Italien durch scenische Darstellungen gefeiert, wobei die Landleute mit ihren Schaaf- und Ziegenfellen mit Satyrmasken und Bacchuspfeifen in lustigen Tänzen auftraten. Es waren also die Tityre die Bacchusdiener vom untersten Rang. Darum weiset ihnen auch der gelehrte Strabo in beiden Stellen, wo er ihrer gedenkt (pag. 468 und p. 470) jedesmal den letzten Platz im Dionysischen Chore an.

Es hat also eine gewisse Wahrheit, wenn man neuerlich im Satyresken einen Zug des Landvolks hat finden wollen. Wenn aber dieser Satz so ausgedrückt wird, dafs das bacchische Gefolge von Pan, Silen, den Satyrn, Phrygiern, Lydiern nur in Carricaturen von Landvolk bestehe, die man dem Dionysus beigegeben hat, so mag wohl

ein und die andere Äusserung eines spätern Autors eine solche Vorstellung zu begünstigen scheinen, und man hat sich dabei auf Lucianus (deor. consil. §. 4.) und Nonnus (XII fin.) berufen. In der Allgemeinheit gefaſst könnten solche Sätze jedoch leicht Miſsverständniſs veranlassen und zu dem Irrthum führen, als hätten alle diese bacchischen Wesen keinen anderen Sinn und Ursprung. Von der menschlichen Seite, die der Grieche auch dem Bacchusdienst abgewonnen hatte, ist allerdings etwas Wahres an dieser Ansicht. Diese Griechische Religion des bloſsen Sinnes (ich sehe hier von den Mysterien ganz ab) urtheilte auch nach Sinn und Augenschein. Alles was nach dem klaren, scharfen Blick der Nation, im Menschlichen ausserordentlich schien, ward sofort ins Göttliche hereingerückt. Ein schöner, heldenmüthiger und liebenswürdiger Fürst, empfänglich für Weichlichkeit und Sinnenreitz, aber auch rüstig und aufgelegt zu Thaten, wie jener Demetrios Poliorcetes, war in den Augen des Volks sofort ein neuer Dionysos. So auch abwärts. Jene Hirten in Lakoniens und Siciliens Gebirgen, mit ihrer derben plumpen Gestalt, mit ihren Lämmer- und Ziegenfellen, mit ihrer rauhen und breiten Dorischen Bauernsprache und in ihren Manieren und Sitten der Stufe von Thierheit um so näher, diese waren ihnen ein natürliches Bild jener Satyrn und Pane und ähnlicher Bacchischer Begleiter. Volksdichter und Künstler hielten sich natürlich in ihren Werken im Kreise dieses

Urtheils, weil sie durch diese Art der Popularität ihrer Wirkung sicher waren. Aus demselben Grunde nahm man nun gewiſs bei bacchischen Processionen Dramen (wie dort etwa zu Alexandria) in Darstellung der Pane, Satyrn und ähnlicher untergeordneten Wesen manchen Zug aus dem wirklichen Leben, und jene Kleidung und Sprechart des bäurischen Gebirgsvolks wurden vom Dichter wie vom Theaterkünstler ohne Zweifel benutzt, um einen Satyr oder Paniscus recht natürlich zu geben. Davon mögen sich nun auf noch vorhandenen Bildwerken manche Spuren zeigen. Dieſs Alles geben wir zu, wenn aber damit die ganze symbolische Idee die diesen Wesen zum Grunde lag, erklärt, und somit die Deutung dieses Theils des bacchischen Gefolges erschöpft seyn soll, so können wir nicht beistimmen. Der Ursprung dieser sonderbaren Wesen und ihrer seltsamen Gestalten gehet in ein anderes Gebiet zurück, in das Gebiet der symbolisch religiös bildenden Vorwelt, und ganz bestimmt nach Ägypten. Um nur beim vorliegenden gleich ein Kennzeichen nachzuweisen, so waren es ja die Alexandriner, die jene einröhrige Pfeife als eine Erfindung des Osiris kannten, und erst die Italischen Dorier gaben ihr den Namen τιτύρινος. (Eustath. l. l) — also ein Instrument Ägyptischer Tempelmusik bekommt in Italien seinen localen Namen. So waren auch die Satyrn und Pane allgemeine symbolische Gestalten morgenländischer Religion; ihre Benennungen wechselten hie und da,

bis die ersteren von ihren Repräsentanten bei ländlicher Feier gar zuweilen den Bauernnamen Tityre bekamen.

Von den Silenen und Satyrn (Σειληνοί Σάτυροι) wäre nun noch weit mehr zu sagen. Weil ich jedoch über diese Wesenart mich anderwärts (im 2ten Bande der Studien) ausführlich verbreitet habe, so beschränke ich mich hier darauf, einige wenige Hauptsätze niederzulegen, zugleich aber will ich auch einen kleinen Beitrag von Bemerkungen geben, die dort nicht zu finden sind. Silene und Satyrn nennt Strabo in der mehreren Zahl neben einander, ohne Zweifel auch hier wieder mit Bezug auf scenische Darstellungen, Procescionen und Bildwerke. Davon wollen wir also ausgehen. Obgleich der Scholiast des Nicander (Alexiph. 30.) ausdrücklich sagt, man habe vor Alters dieselben Wesen, die man zu seiner Zeit, Satyrn nenne, Silene genannt, so machte man doch nachher den Unterschied, daſs man alte Satyrn Silene nannte (Etymol. m. in Σειληνοί Servius in Virgil. Eclog. VI, 14.). Nach Nonnus zu schlieſsen, erschienen diese auch in allen Dionysiaden als bejahrte und verständige Wesen. Er führt sie in kleiner Anzahl auf und nennt sie Väter der Satyrn (Dionysiac. XIV, 101 seqq. XXXIV, 140 seqq.). Erstere sind Erzieher und Träger des Dionysus, letztere dessen Gespielen (Casaubon. de satyr. poës. p. 40, 76.). In der äussern Gestalt sind beide Arten sich übrigens

ganz gleich. Beide spitzöhrig und geschwänzt. So kommen sie bei alten Schriftstellern schon vor Pindaros vor (Dionysius vom Milet bei Diodor. Sic. III, 71 vergl. Studien II, 310.). Freilich giebt es auch Stellen der Alten, wobei von den Silenen oder wenigstens von Einem alle thierische Zuthaten weggenommen sind, und er blos als ein kleiner, untersetzter Greis mit einer gedruckten stumpfen Nase und mit der Glatze erscheint (Ebendas. 311.). Auch haben die Künstler häufig diese rein menschliche Gestaltung in ihren Werken befolgt. Jedoch auf den ältesten Kunstdenkmahlen, namentlich in uralten Vasenbildern sehen wir bärtige Silene mit jenen thierischen Theilen und selbst mit einem ganz langen Schweif (s. bei Lanzi Vasi tab. I.). Auch wird dort der charakteristische Unterschied des Alters zwischen Silenen und Satyrn immer beobachtet, und erstere kommen daselbst, wie sonst nicht leicht, in mehrerer Zahl vor. Die Silene erschienen auf den Theatern als Aufseher über die Satyrn. In der Pompa des Ptolemaeus hatten sie theils rothe Gewänder an, theils waren sie mit Mennig und andern Farben roth angemahlt. Dabei hatten sie Epheukränze auf dem Kopfe. Die Silene hatten feine, wollige, purpurne Oberkleider und weiſse Schuhe an (Athenaeus V, p. 262 seqq. Schw.). Auch im alten Rom sah man sie in Procession mit wolligen Gewändern. Die Satyrn hatten oft Ziegenfelle oder Felle von Hirschkälbern oder Gewänder an, die dem Pantherfell ähnlich getüpfelt waren (Pollux

Onom. IV. 14. ibiq. Interprett.). Peide Classen waren also, ausser jenen thierischen Zusätzen von Schweif und spitzen Ohren menschlich gebildet, und daher auch in scenischen Darstellungen oft beschuhet, und oft wurden sie reitend dargestellt. Die Pane dagegen, um hier gleich diesen Unterschied in der äusserlichen Gestalt, anzumerken, waren ausserdem gehörnt und ziegenfüſsig und bei bacchischen Processionen und auf dem Theater bedurfte es also besonderer Veranstaltungen, um die dünnen Ziegenschenkel und die Geiſsfüſse nachzuahmen (Festus in grallatores. Nonius II, 361. vergl. Lanzi vasi pag. 98.).

Hierbei müssen wir zugleich auch der Faune mit Einem Worte gedenken. Wie verwirrt und vieldeutig dieser Name durch die Lateinischen Dichter und noch mehr durch die spätere Kunstsprache geworden, ist bekannt. Neuere Gelehrte, besonders Heyne in den antiquarischen Aufsätzen (II, S. 53 ff.) und Voſs in den mythologischen Briefen (II, 30 S. 244.) haben sich bemüht durch genauere Aufmerksamkeit auf den Sprachgebrauch der Griechen und Römer nach den verschiedenen Zeiten diesen Gegenstand wo möglich zu entwirren. Faunus war ein alter Landesgott von Latium, mit weissagerischen Kräften begabt (s. oben II, 482, 488.). Nach der Verbreitung Arkadischer Colonien in Italien ward zwischen ihm und Pan häufig kein Unterschied gemacht. In Betreff der Gestallt

nahm Vofs an; die Römischen Faune kommen den Panen näher, die Silvane den Satyrn. Auch haben ausländische Gelehrte diese Wesen neuerlich näher betrachtet, besonders im Kreis der Kunstwerke. Da es hiebei nicht meine Absicht ist, ins Einzelne einzugehen und selbst eine eigene Meinung abzugeben, so verweise ich den Leser auf die Bemerkungen des berühmten Visconti zum Museo Pio-Clementino (T. III, p. 54 seq.) und auf das was Lanzi (vasi p. 98 seqq.) in dem Chaos dieser Namen und Gestaltungen auszumitteln versuchte, der dorten mit liebenswürdiger Bescheidenheit geradezu gesteht (pag. 104.) er wisse nicht was ein Faun sey; aber zugleich mit geübtem Blick in Betreff der Vasen treffliche Winke gibt. In der Kunstsymbolik soll, nach ihm, Faun und Satyr in der menschlichen Form gleich seyn. Dagegen soll der erstere mehr von einem Bock, der zweite mehr von einem Pferde haben. Die Miene des Satyrs soll mannigfaltiger und unbestimmter seyn; die des Faun einförmiger mit jener heiteren Einfalt, wie man sie an jungen Bauern sieht. Dazu kommen oft noch bestimmte Charakterzeichen: jene zwei knotigen Auswüchse, wie man sie im Ziegengeschlecht findet, und jene Symbole der Landleute, das Ziegenfell, das Pedum (der Hirtenstaab) die Schalmey, und dazu der Fichtenkranz, oft auch noch eine Anzahl von Früchten im Ziegenfell zusammengefafst; dahingegen der Satyr gewöhnlich den Thyrsus, die Flöte und den Epheukranz hat. In Bezug auf

dieses Faunideal verweiset jener Gelehrte auf die Statue aus der Villa des Hadrianus im Museo Pio-Clement. (I, tav. 47.) und im Betreff des Satyrs auf die schöne Statue Ebendaselbst (II, tav. 30.). In der That finden sich die angegebenen Unterscheidungsmerkmahle in diesen Bildsäulen aufs sprechendste und die Gegeneinanderstellung derselben ist sehr belehrend.

Jenen Satyr hält man für eine Copie von dem berühmten (Periboëtus) des Praxiteles, worüber Pausanias (Attica. cap. 20.) nachgelesen werden muſs. In der Mahlerei war der ruhende Satyr (ἀναπαυόμενος) des Protogenes bekanntlich eben so berühmt (Plin. H. N. T. II, p. 699 ed. Hard.). — Von Silenenbildern habe ich andererwärts Einiges bemerkt, und aus der Grundidee dieser Wunderwesen wird es sich sofort ergeben, wie mannigfaltig und sinnvoll die Anwendung war, die die Kunst in Bildwerken der verschiedensten Art und Bestimmung von ihnen machen konnte und machte. Unter den Silenusstatuen, um hier aus Vielem etwas nachzutragen, wird die im Townleyis'chen Cabinet in England bewundert (Goede Engl. IV. 52. vergl. Visconti zum Mus. Pio-Cl. T. I, 13.). Über die Bildwerke in der Dresdner Sammlung vergleiche man Beckers Augusteum (Tab. 71 und 84.). Wie oft Silenenköpfe zu Begräbniſslampen und auch zu Trinkgefäſsen verarbeitet worden, ist bekannt, und es hat sich davon eine ziemliche Anzahl erhalten.

Auf Reliefs haben wir oben den Silenus schon in nächster Umgebung des Bacchus bemerkt, und das einzige Werk von Zoëga enthält mehrere mit Silenusfiguren. Sehr sinnvoll ist ein Relief des Grafen von Pembroke in Wiltonhouse. Es zeigt einen trunkenen Silenus, der auf einem Esel reitet. Ein Knabe wird von dem Thiere gezogen. Psyche setzt dem Silenos einen Kranz auf. Zur Linken liegt Venus schlafend, und ein verschämter Amor sucht sie mit einem Gewand zu bedecken. (Goede Engl. V. S. 140.). —— Auf dem Fragment von einer Ara zu Chiusi im Besitz von Sign. Paolozzi erscheint Silen bärtig und mit einem Pferdeschweif (s. Micali l'Italia avanti il dom. d. Rom. Tav. XVI.). Micali hat dorten dieses Relief mitgetheilt, das uns den Silenus ganz in demselben Charakter, wie die uralten Vasen zeigt. Nur hätte er ihn nicht Faun nennen sollen. Es ist ein Silenus.

Diese zum Theil eben so alten als sinnvollen Silenusbilder mögen uns zu einer kurzen Erörterung der Frage leiten, was denn eigentlich der Grundbegriff dieses vorzugsweise sogenannten Silenus war. Denn dafs ein Silen, der Silen (ὁ Σιληνός oder Σειληνός) bei den alten Schriftstellern wie in der Kunst aufgezeichnet werde, ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Wenn so von ihm geredet wird, ist er immer einerseits als ein Wesen von vorzüglichem Rang, als Pflegevater des Bacchus, als Rathgeber und

Lehrer hoher Weisheit, und andererseits doch immer mit Beimischung von etwas Komischem, in Leibesgestalt und Handlungsweise, so daſs sich in ihm der Gegensatz vom Scherz und Ernst, von Hoheit und Niedrigkeit und somit der Contrast selbst personificirt darstellt, und die Ironie als sein natürlicher Ausdruck. Von der mythischen Geschichte dieses Wesens geben schon die älteren Griechischen Dichter und Logographen Kunde (s. über die Quellen dieses Mythus Studien II, S. 292 ff. und daselbst die Hauptstellen Athenaeus II, 6. Herodot. VII, 138 und cap. 13. Aelian. V. H. III, 18. Conon. narrat. 1. Pindari Fragg. p. 73 ed. Heyn. u. s. w.). Gleichwohl sind alle diese Angaben nur für einzelne Laute aus der Vorzeit zu achten, für skizzirte Gestalten, möchte ich sagen, in flüchtigen verflieſsenden Umrissen, wie die verschwimmende Umform des Silenus selber, oder wie jene Masken, womit man in alten Tempeln dieses wunderbare Wesen mehr andeutete als darstellte. Schon sein Name war urkundlich den Griechen nicht mehr bekannt. Das zeigen die unzähligen und unerträglichen Etymologien (vergl. Moser ad. Nonn. p. 239.). Bei der ungezweifelten Gewiſsheit, daſs dieser ganze Religionszweig aus den oberen Morgenländern herstammt, verdient eine Nachricht des Pausanias (VI, 24.) Aufmerksamkeit, wonach man bei den Pergamenern und Ebraeern Silenengräber zeigte; zumal, wenn man damit andere Spuren in Zusammenhang bringt.

Dahin gehören zuvörderst die sehr verschiedenen Angaben von der Herkunft des Silenos. Da heiſst er bald Sohn einer Nymphe, bald der Erde Sohn und ohne Zuthun eines Mannes erzeugt, bald gebar die Erde ihn aus des entmannten Uranus Blut, bald heiſst er Pans Sohn. Bald ist er Dämon, ja endlich gar Bacchus selber (Stud. II, 234, 308.). Alle diese Angaben eröffnen ein Feld von Vermuthungen, die wir bei den vorgesteckten Gränzen nicht alle verfolgen können. Nur den Grundfaden, der durch dieses mythische Gewebe zieht, müssen wir fortleiten. Dieser verknüpft sich wieder mit alter religiöser Bildersprache des Orients. Daſs man schon in jenen Hausgötzen der Patriarchen, in jenen Teraphim Silenenbilder gefunden, habe ich oben (II, 309 f.) angemerkt, und dieser Meinung des gelehrten Michaëlis, wenn sie richtig gefaſst wird, Beifall gegeben. Bochart (Can. I, 18.) der sich nicht einmal jener Nachricht von den Silenengräbern bei den Ebräern erinnerte, weiset noch bestimmter in dem Seegen Jacobs (Genes. XLIX, 10 ff.) in jenem שילה Silo den Griechischen Silenus nach, und erinnert an die Übereinstimmung der mythischen Vorstellung dieses auf dem Esel reitenden Begleiters des Weingottes mit jenen Worten des Erzvaters: „Er wird sein Füllen an den Weinstock binden, und seiner Eselin Sohn an den edlen Reben. Er wird sein Kleid in Wein waschen, und seinen Mantel in Weinbeerblut“ wobei jener Gelehrte zugleich auf

die Weissagung (Jesaj. 63, 2.) hinweiset. Er erkennt darin, nach jenem System, dem auch Vossius zugethan war, eine Entstellung biblischer Offenbarungen durch die überhandgenommene Idololatrie und führt dabei die Äusserungen des Justinus Martyr an, der den bösen Dämonen die Verkehrung der heiligen Weissagung auf Christus in einem frivolen Mythus beilegte. Ich habe anderwärts (Stud. II, 319.) bemerkt, daſs man sich viele Mühe gegeben jenen Silenen bei den Hebräern auf die Spur zu kommen, zum Theil ganz vergeblich z. B. in Betreff der Münzen aus Römischer Kaiserzeit. Daſs man indessen noch späterhin dem Esel eine mystische Bedeutung in Bezug auf alte Traditionen gegeben, beweiset unter andern das apokryphische Evangelium von der Geburt Mariens beim Epiphanius advers. Haeres. XXVI et LXXIX. — Der redende Esel des Bileam ist bei jenen Ausdeutungen mit Recht nicht vergessen worden. Auch in dem Bacchischen Mythus kommt ein redender Esel vor. Er hatte einst den Dionysus trocken durch einen Fluſs zu dem Jupitersorakel nach Dodona getragen, und ward dafür unter die Sterne versetzt (Hygin. poët. Astronom. II, 23.). Nach andern waren es die Esel vielmehr, auf denen einst Bacchus, Hephaestus (unten werden wir diesen auf dem Esel zum Olympus reiten sehen) und die Satyrn in die Gigantenschlacht geritten waren, wo die Eselstimme eine Rettung der bedrängten Götter ward (Era-

tosthenes Catast., cap. 11, pag. 9. Schaub.). Seitdem, heifst es, kamen sie unter die Sterne auf die Schale des Krebses (Aratus. διοσεμ. 160. Scholiast. Pind. Ol. 13.). Ein andermal rettete der Silenus-Esel durch sein Geschrei die Keuschheit der schlafenden Vesta, die beim Göttermahl so eben vom Priapos überfallen werden sollte. Seitdem haben die Lampen, jene Träger der stillen Hausflamme, deren Beschützerin Vesta ist, Eselsköpfe, wie noch vorhandene Antiken zeigen; und zu Rom führte der bekränzte Esel die Procession der Vesta bei dem Jahresfest im Junius an (oben II, 420.). Eselsköpfe an Triclinien bezieht man mit Wahrscheinlichkeit auf den Silenus (Hygin. fab. 274. vergl. Meyer zu Winkelm. Alleg. 733.). Der Esel war ja des Silenus Thier. Zu Aristoteles Zeit und später verband man mit dem Esel freilich die Begriffe der Langsamkeit und Trägheit (Stud. II, 274.) welche spätere Fabulisten dann auch in die alte mythische Vorzeit zurück verlegten, und dem Midas, des Orpheus Schüler, zum Zeichen seines langsamen Verstandes Eselsohren gaben. Da war Midas, von μηδὲν ἰδών genannt, der Unwissende. Orpheus aber war ὡραία φωνή d. i. die beste Stimme (Fulgent. 9, 10. pag. 730 seqq. Staver.). Dergleichen kindische Etymologien verdienen wenig Aufmerksamkeit. Desto mehrere jene, welche neuerlich der geistvolle Kanne auf eine andere Weise versucht hat, sowohl in seinen Urkunden, als im Pantheon, und wodurch er die Begriffe

dieses Bacchisch-Silenischen Kreises: Gold, Wein, Esel und Goldberg (Meros) Bacchus, Silen, Midas und dergl. aus Einer Wurzel abzuleiten bemüht gewesen ist. Da ich mir bei dieser Schrift meinen eignen Weg strenge vorgezeichnet habe, so kann es meine Absicht nicht seyn, diese und andere Combinationen des scharfsinnigen und kühnen Mannes zu verfolgen, und z. B. der Frage nachzugehen, ob denn Orpheus wirklich gänzlich hebräische Tradition und seinem Namen nach der Eselsmund, der Weissageesel der Vorzeit sey. Es genügt mir auch hier, wie bei der obigen Bochartischen Meinung vom Schilo-Silen und ähnlichen andern, meine Leser auch nach jenen andern Seiten hinzuweisen, von denen sich das dunkele Gebiet der alten Mythologie Licht versprechen darf. Je mehrere Wege eingeschlagen werden, desto besser. Nur Eigendünkel und Beschränktheit kann den Wahn erzeugen, als habe man allein den Richtweg gefunden. Wo Geist mit Wahrheitssinn und Gelehrsamkeit sich verbindet, da wird kein Unbefangener, wenn er auch nicht derselben Strafse wandelt oder wandeln mag, sich feindseelig oder vornehm abwenden. — Redende Esel sind also, wie wir sahen, dem Bacchischen Mythus eigen, wie dem Bacchus in Wort und Begriff die Wahrsagung. Silenus der Weissager, wie wir ihn kennen lernen, wird in Kunstwerken und Mythus sehr bedeutsam vom Esel getragen und auch Apollon der Weissagegott hatte bei den Hyperboreern seine hei-

ligen ὀνοσφαγίαι seine Eselsopfer (Spannheim ad Callim. Dian. 280, 283.). Aber auch unmittelbar und genealogisch hängt der Begriff des Silenos mit Apollon zusammen. In einer freilich sehr räthselhaften Nachricht bei Porphyrios (vit. Pythag. p. 18 seqq. Kust.) ist dieser gar des Silenos Sohn. Pythagoras, heiſst es, habe elegische Verse auf das Grab von Silenos Sohn Apollon gesetzt, der vom Python sey getödtet worden. Hier wechseln die Rollen der mythischen Personen wunderbar: der hohe Gott Apollon wird zum sterblichen Dämon, und der unscheinbare Genius Silenos zu dessen Vater.

Doch wir haben ja zuvor schon den Silenos auch Bacchus nennen hören. Das allein kann uns schon erinnern, daſs wir uns im Gebiet orientalischer Religionsideen befinden, worin die emanirte Potenz mit ihrer Quelle in den verschiedensten Verhältnissen gedacht wird. Zuvörderst halten wir in Bezug aufs Bisherige den unbestreitbaren Satz fest, daſs in demjenigen bacchischen Religionszweig, der von Phönicien und aus dem hinteren Asien herüberzieht, das Symbol des Esels mit dem Begriff der Begeisterung und Weissagung von Naturgottheiten, und Gebern des Weines, eben so sehr hervortritt, als das Stierbild. Sodann merken wir uns, daſs auch unter dem Bilde des Esels und des Eselsgottes Silenus die Apollinische und die Bacchische Religion mit einander befreundet, und daſs unter diesem Bil-

de das Weissagerische beider Religionen vermittelt ist. Das zeigt unter andern das väterliche Verhältniſs des Silenus zum Apollo und der Tribut, den der Appollonssohn Pythagoras diesem letztern bringt, gerade zu Delphi bringt, d. h. an dem Weissageort, wo sich die Apollonspriester und die Bacchanten, wie wir oben sahen, so freundlich die Hände reichten, und so konnte denn auch noch auf den Denaren der Marcier zu Rom, deren Stammvater einst den Propheten Picus und dessen Sohn Faunus zum Weissagen gezwungen hatte, wie dorten Midas den Silenus, Apollon mit Silenus vereinigt erscheinen. (Stud. II, 275 ff.). Als Seher und Propheten kennt aber der älteste Mythus den Silenus. Schon Herodotos und die Logographen vor ihm wissen von dem Rosengarten des Königs Midas zu erzählen und von der mit Wein gemischten Quelle Inna, wo der gefangene Silenos dem Könige hatte weissagen müssen. Dort erzählt er bald von einer andern, von der zweiten Welt, von dem Wunderlande Meropis und von ihren seltsamen Menschen, Thieren und Pflanzen; bald singt er aller Dinge Anfang und die Göttergeburt nebst der Urgeschichte der Vorwelt. Bald zeigt er dem stolzen Frager das elende Loos der Menschen, und wie der Tod besser sey als das beschränkte, enge, mühseelige Leben. Da ist er der trunkene Dämon, der gemüthliche, der harmlose, der freie, der gerne in der Nähe der Fluren und in stillen Wäldern lebt, der sich und Andere gehen lässet, der frey ist und

Andere frey macht, ein glücklicher Gefährte für Jedermann, vor Allem aber ein liebender Gespiele der Kinder, und unter ihnen der Scherze Vater, wie das Ziel des unschuldig neckenden Frohmuths. Darum trägt er auch den zarten, heiteren Bacchus sorgsam in seinen Armen. Aber auch die Sprachlosigkeit zieht ihn zu den zarten Kindern hin, und jene stille sich selbst genügende Heiterkeit ist die ihm eigne liebste Stimmung; aber auch jenes bedeutsame vielsagende Schweigen gehört zu seinem Charakter, jenes Schweigen, das sich im symbolischen Tanze nur mimisch äussert, in den sprechendsten Bewegungen — ja in ihm ist selbst der Ernst und die Stille des Todes versinnlicht. (Studien II. 234 — 260.).

Das sind ohngefähr die Züge, die der poëtische Anthropomorphismus der Griechen aus dieser uralten Idee herausgebildet hat. Daſs sie ihren symbolischen Ursprung doch nicht ganz verleugnen können, ergibt sich bei einiger Aufmerksamkeit sogleich. Die religiöse Sprache und Bildnerei der Athener läſst uns etwas heller in diesem Dunkel sehen. Wir wollen auf sie achten. Zu Athen sah man in der Kapelle des Bacchus Melpomenos, des Singenden (d. h. des Musenführers) die Bildsäulen der Päonischen Minerva, des Jupiters, der Mnemosyne, der Musen und des Apollon, und daneben in der Wand eingemauert, den Kopf des Dämon Akratos ("Ακρατος) des Begleiters

von Bacchus. (Pausan. I, 2.). Dieselben Athener verehrten im Canton Munychia einen Heros Akratopotes (den Trinker des ungemischten Weines) nach dem Bericht des Polemon beim Athenäus (II, 3.). Was das für ein Heros oder Dämon ist, werden wir sogleich gewahr, wenn wir beim Pausanias in der Beschreibung von Arkadien (VIII, 39 fin.) weiter lesen, daſs man zu Phigalea dem Dionysus selbst den Beinamen Akratophoros (Geber des reinen Weines) gab. So fallen also, bemerken wir vorläufig, jene Genien des Gottes unter einem wenig veränderten Namen in das Grundwesen selber zurück. Freilich müssen wir jener ersten Stelle zufolge, wo ja Akratos im Tempel des Bacchus seinen Platz hat, einen eignen Genius Akratos annehmen; und so haben denn auch die Neuern bei Erklärung alter Kunstwerke viel vom Akratos geredet, freilich sehr oft mit sehr unbestimmten Begriffen, die wir nicht weiter verfolgen wollen. Am besten hat der gründliche Zoëga das Wort gebraucht, der es für den Attischen Namen des Silenos nimmt (Bassiril. I, p. 32 seq.).

Es kann nicht bezweifelt werden, daſs Silenos und Akratos Ein und derselbe Dämon sind. Nur hat uns Pausanias nicht den ursprünglich Attischen Namen jenes Wesens aufbehalten. Darauf muſs ich um so mehr aufmerksam machen, weil uns diese kurze grammatische Erörterung dem Grundbegriff des Silenos-Akratos und seinem Ver-

hältnifs zum Bacchus näher bringen wird. Chalis (Χάλις) heifst der ungemischte Wein (ἄκρατος) bei den Atheniensern. So sagt uns der Scholiast des Apollonius (I, 473.). Da nun jener Genius offenbar davon den Namen hatte, so haben sie ohne Zweifel auch ihn so genannt; und wollte man noch zweifeln, so hören wir ja gleich vom Eustathius (ad Odyss. III, p. 132, 14.), dafs Dionysus selber Chalis hiefs. Gott und Gottesgabe hat auch hier wieder Einen Namen. Aber nicht in Alle Wege hiefs Bacchus so, sondern als Geber des reinen Weines, als Geber des Wundertranks, der die Besinnung raubt, denen die ihn trinken, wie Hipponax gesungen hatte. Es war der Bacchus, dem man im reinen Wein das Trankopfer brachte; denn den gemischten Kelch spendete man dem Jupiter dem Retter (Ζεύς σωτήρ); den reinen Becher weihete man dem Dionysos, eingedenk der guten Gabe, und bei diesem Trankopfer hiefs er der gute Geist (ἀγαθὸς δαίμων Athen. XV, 5. Diodor. Sic. IV. 3 ibiq. Wesseling.). Diese Opfer hatte schon Aeschylos σπονδαί χαλίκρητοι genannt. (Eustath. l. l.). Sie galten dem Chalis. Der Name wollte in allen Beziehungen nichts anders sagen als Lyaeus (Λυαῖος) der Löser, der Freigeber (Casaubon. ad Athen. I, p. 85.). Er lösete und befreite in jedem Sinn; Geist und Leib und der Zunge Fesseln. Alle diese und jede höhere Bedeutung lag in dem vielsagenden Worte χαλᾷν, womit ja Χάλις zusammenhängt. Jenes Zeitwort brau-

chen die Philosophen namentlich da, wo sie von der Freiwerdung der Seele aus den Banden des Leibes und von ihrem Aufsteigen zu den höheren Sphären reden (Wyttenb. ad Plutarch. de S. N. V. p. 119.). Aber es bezeichnete auch Fessellosigkeit und Ausgelassenheit, welche eine Folge des Rausches ist. Daher hiefs eine Frau, die sich im Orgiasmus allen Ausschweifungen überläfst, und auch jede orgiastisch rasende Bacchantin χαλιμάς und χάλιμα (30). Daraus ergibt sich, dafs in der Benennung Chalis Bacchus, Silenus, die Baccha und die personificirte Trunkenheit Methe (wovon nachher) sich vereinigen, oder vielmehr, dafs der Gott mit diesen seinen Dienern und Dienerinnen wie die Gottesgabe des reines Weines selbst eines wie das andere Chalis ist.

Treten wir aber doch dem Genius Akratos-Chalis etwas näher. In jener Bacchuscapelle zu Athen sah man blofs ein Gesicht (πρό-

(30) Letzteres beim Aeschylos, wo jedoch die Handschriften χαλίδας haben. — Daher auch χαλιμάζειν oder vielleicht χαλικάζειν bacchari scortari, ingleichen χαλίφρων amens, vecors und ἀκρόχαλιξ oder ἀκρόχαλις ebrius und ἐγχαλές merum (Etymolog. magn. und Hesych. I, p. 207; II, p. 587 ed. Alberti ibiq. Interprett.). — In der Stelle des Eustathius mufs dreimal statt Διονύσιος corrigirt werden Διόνυσος, was weiter keiner Rechtfertigung bedarf.

σωπον) von ihm in die Wand eingesetzt. Wir lesen an einem andern Orte desselben Schriftstellers (Pausan. Phocic. 19.) auch von einem Gesicht (πρόσωπον) des Dionysus, das die Methymnaeer auf Lesbos anbeteten. Es war von Ölbaumholz und hatte zwar etwas Göttliches, aber etwas sehr Fremdes und gar nichts von Griechischen Götterbildern, wie dort ausdrücklich bemerkt wird. Auch die Nympheen zu Athen waren ausgeziert mit Masken vom Jupiter-Silenus, dem Vorsteher des feuchten Elements, und des Pan, des Befruchters der Wälder. Das sieht man noch auf drei Reliefs aus Athen, zwei im Museo Nani zu Venedig und eines dem Engländer Worsley gehörig. Auch sieht man die Silenus-Maske mit einem Adler hinten auf einer Münze von Tuder, und so kommt die Maske des Silenus auf mehreren bacchischen Bildwerken vor. Sie hat auf Dionysus Tragoedus und scenische Vorstellungen Beziehung, woran wir auch zugleich bei dem obigen singenden Bacchus denken müssen, dem Apollo und die Musen beigesellt sind. Das ist die eine Seite der Sache, die Griechische. Aber nun denke man an das Fremdartige, was jener Dionysuskopf der Methymnäer hatte. Zugleich erinnere man sich an die obigen Nachweisungen (I, S. 515) von dem Gebrauch, den die Ägypter von den Masken gemacht haben, und bemerke den bestimmten Satz, daſs dieses Volk den Vater der Götter oft blos als Maske vorstellte (Zoega de obelisc. p. 487, 459. vergl. Bassi-

ril. I, 32.). In allen diesen Spuren wird man wohl wieder das ägyptisirende Athen erkennen, und es nicht in Abrede stellen, daſs wir hier wieder an den Dionysus vom Nil her zu denken haben. Denn ob wir nun Dionysos oder Silenos sagen, ist, wo von Ursprung und Grundidee die Rede ist, ganz einerley. Haben wir doch Zug vor Zug aus Griechischen Quellen bewiesen, daſs was an einem Ort von Silen gesagt wird, an andern dem Dionysus beigelegt ist. Dort in Ägypten aber lehrte man ja von einem Gott, der als Lichtschaffer und Schöpfer Amun, als bildender Künstler Phthas, als Wohlthäter Osiris sey, und des Osiris Name bezeichnete auch die wirkende und wohlthätige Kraft (ἀγαϑοποιόν Plutarch. de Isid. pag. 368 vergl. Jamblich. myst. Ägypt. VIII, 3.). Also in der Ägyptischen Thebe ein Amun-Osiris wie zu Athen ein Jupiter-Silenus, und ein guter Gott ein ἀγαϑοποιός wie in Hellas ein guter Geist ἀγαϑοδαίμων, ein guter Dionysus.

Aus dem Wasser gehen alle irdischen Dinge hervor. Die wallende Feuchtigkeit und die treibende Erdkraft ist in der unteren Sphäre zusammengebunden, wovon der Krug, der die gute Gabe des Gewässers faſst, das natürliche Bild ist. Darum wird der gute Gott, der Vater der irdischen Dinge, in der Eigenschaft der Erd- und Wasser-Potenz zum Kruggott. Das ist Kanobus oder der alte Serapis. Das ist auch Dionysos der Erdgott (χϑόνιος). In der Tiefe der Gewässer hausen

die Weissagekräfte und die Prophetengeister Proteus, Glaukos u. s. w. Aus den wallenden Dünsten der Erde steiget durch die heiligen Schlünde Sehergabe und Begeisterung auf. Daher weissaget Serapis zu Kanobos, wie Bacchus in Thracien und am Schlund zu Delphi Orakel gibt. Auch zu Dodona, bei Jupiters Orakelkesseln, holt sich der rasende Dionysus die Besinnung wieder. Da trägt ihn der redende Esel trocken durch den See. Also tellurische Seherkraft, Wasserorakel (Hydromantie), Erdgottheiten, Schöpferkraft aus der Tiefe wirkend, Kruggottheiten und Orakelkessel sind die Begriffe, die hier nahe an einander gränzen. Alles dieses trifft im Silenus zusammen. Er heifst bald der Nymphe Sohn, bald Gemahl der Naiade, bald Sohn der Erde, bald aus des Uranos Blut entsprossen; bald wird er Vater des Apollon genannt. Er ist der Weissager, er weifs von der Dinge Ursprung zu erzählen; er weissagt am See als begeisterter Eselsgott, und der redende Esel trägt den Dionysus über den See zum Jupitersorakel hinüber. Also wieder: Dionysus-Silenus-Jupiter; und Jupiter der Kesselprophet zu Dodona, wie Silenus der weissagende Nymphensohn an der Quelle Inna und wie Jupiter-Silenus, der feuchte Gott, in den Nympheen zu Athen. Dafs auch das ältere Griechenland seine Kruggötter gehabt habe, ist oben wahrscheinlich gemacht worden. Als Silenus war er mehr der dickbäuchige Zwerggott. Und auch als solcher kam er aus Ägypten her. Das hatte

ja den Zwerg-Dämon Gigon geschickt, der unter andern auch ausdrücklich Dionysos heiſst. Wir hörten ihn oben bald Tischgott nennen, bald Tänzer. Welche Erklärung gelten mag, wir kennen ja den Weindämon, den guten Geist Chalis schon, dem die Tischgesellschaft das reine Trankopfer brachte; wir kennen auch den mimischen Tänzer und Choragen Silenos (Stud. II, 255.). Oben haben wir diesen Gigon in seinem Ursprung erkannt. Dort sahen wir ihn auch als Ministranten bei der Zeugung der Harmonia geschäftig, als das personificirte Frolocken über dem Schöpfungswerk (oben II, 282, 298.). Aber auch den Phallosgott erkannten wir in ihm; und wie Silen des Hermes Sohn heiſst, so ist ihm auch der Hermes Ithyphallikos nicht fremd. Auch in der Eigenschaft des Esels nicht. Als redender Dionysus-Esel streitet er mit Priapos über das Zeugungsorgan und wird von ihm im Streit erschlagen. Dafür leuchtet er aber wieder durch Bacchus Veranstaltung unter den Sternen (Hygin. Poët. Astronom. 23 p. 474 Staver.). Durch das Geschrei des Silenuseselѕ waren auch die Giganten verscheucht und das Erdfeuer Vesta gegen Priapos gerettet.

Es möchte wohl jetzt vergeblich seyn den bestimmten Sinn jeder dieser Mythen anzugeben. Daſs sie kosmogonischer Art sind, leidet keinen Zweifel. Porphyrius (beim Eusebius Praep. Evang. III. vergl. Stud. II. S. 257. ff.) hatten den ganzen Sile-

nos in diesem Geiste aufgefaſst. Er war ihm das Symbol der Bewegung, die vom Welthauch ausgeht und zur Weltentstehung nothwendig mitwirket. Dies führt der Philosoph im Einzelnen durch: des Silenus Liebe zu den Blumen und sein kahler, schimmernder Scheitel bezeichnet die himmlische Sternenspähre; das vom Kinn herabwallende Barthaar ist der schwere zur Erde herabhängende Dunstkreis. Hier ist der alte Naturgott im Geiste der Orphischen Überbleibsel gedeutet, worin auch die Natur als ein körperliches Ganze erscheinet. Mag Porphyrios im Einzelnen gefehlt haben; die Summe der mythischen Charakterzüge dieses Wesens, die ganze noch in Denkmahlen sichtbare seltsame Gestaltung desselben bürgt uns dafür, daſs er es im Ganzen richtig aufgefaſst hatte. Man könnte daher den Silenos vielleicht die halbverkörperte Weltseele nennen, die Formlosigkeit im Streben nach der Form; oder im physischen Sinn: den feuchten Othem, der nach ägyptischer und altjonischer Lehre die Sterne nähret, wie denn Silenus auch im Mythus das Erdfeuer rettet. Er könnte also die Praeformation des Bacchus heiſsen, oder der Stoff und das Streben, woraus die bunte Welt des Dionysus wird. Darum ist auch oft die bloſse Maske sein Bild, und die Silenusmaske ward ohne Zweifel in alten Tempeln auch bei scenischsn Darstellungen der Kosmogonie gebraucht. Darum heiſst er bald sein Pflegevater, bald, wie wir sahen, Bacchus selber. Es dürfte nicht leicht einen

mythischen Charakterzug des Silenus-Akratos geben, der sich von diesem Standpunkt nicht ungezwungen erklären liefse, von der hohen Würde des sinnvollen Sehers an bis zum burlesken und behaglich trägen Schlemmer. Den gebundenen Propheten Silenus glaubt Lanzi (vasi pag. 144.) auf einem Vasengemählte zu sehen; den liebenden gemüthlichen Bacchusgefährten zeigen uns die Kunstwerke häufiger, und in den mannigfaltigsten Lagen: bald den Bacchus, seinen Zögling streichelnd, bald fahrend auf einem Wagen, öfter in aller Bequemlichkeit auf einem Esel reitend, oder auch auf einem Löwen, oder Panther; bald schlafend und gestützt auf einen Satyriskus. Zuweilen sehen wir ihn mit dem Schilde bewaffnet (wie bei Zoëga Bassiril. I, nr. 7.) oder auf dem Relief in der Villa Borghese, wo er mit seinem Schilde von einem Elephanten herabfällt (Winkelm. monum. p. 51.). Was man überhaupt gleichsam sprichwörtlich sagte, was dem Ares der Schild sey, das sey die Trinkschaale (φιάλη) dem Dionysos (Aristotel. poët. p. 55 et 166 ed. Herm. Wyttenb. Select. hist. pag. 375.), das galt eigentlich von einem Theil des Bacchischen Gefolges; von niemand aber mehr als vom Silenos. Auf ihn kann man anwenden, was Aristides sagt (Διονυσ. p. 29. Jebb.) statt des Schildes führet er den hohlen Becher. Er ist der burleske Soldat des Dionysos, wie ihn jene schlechte Haltung zeigt, die er als Reiter bewies. Gleichwohl will er als ein rechter Krieger angesehen seyn. So läſst ihn

wenigstens Euripides im Cyclopen (vers. 6.) sprechen. Dort rühmt er im Prolog die Dienste, die er dem Bacchos in der Gigantomachie geleistet und wie er mit eigner Hand den Enceladus durch und durch gebort habe. Dieser Stelle war ich nicht eingedenk, als ich oben (II, S. 408.) meinen Zweifel über den Krieger Silenus niederschrieb. Als miles gloriosus hatte ihn Euripides aufgefaſst. Es könnte ihn also auch der Künstler der Dresdner Minerva auf dem Peplus so gebildet haben. Ob die Figur nun wirklich ein Silenus sey, muſs nähere Untersuchung des Kunstwerks selber zeigen.

Das war also der Silenos, in der gewöhnlichen Fabel des Dionysos Vater, ursprünglich aber mit ihm Ein Wesen. Als Chalis-Akratos hat er und Bacchus die Methe (Μέθη) zur Genossin, d. h. die personificirte Trunkenheit. Sie ist als Folge von ihrer Ursache, dem reinen Weine, nicht trennbar. Sie nennt daher auch beim Nonnus (XIX, 27) den Dionysos ihren Vater, Gatten, und Sohn zugleich; und in einem Tempel zu Elis war sie abgebildet, wie sie Silenos einen mit Wein gefüllten Becher reichte (Pausan. VI, 24.). Auch hatte sie der groſse Praxiteles in einer Gruppe mit Bacchus und mit dem berühmten Satyr vereinigt (Plin. XXXIV, 19, 10.) Pausias der Mahler hatte sie trinkend gebildet, so daſs man durch die gläserne Schaale das Gesicht hindurch schimmern sah (Pausan. Corinth. cap. 27.). Noch ist

sie auf verschiedenen Bildwerken zu sehen; z. B. auf einer grofsen Marmorvase aus guter Zeit mit vielen andern Bacchischen Begleitern. Dort macht sie die charakteristische Binde kenntlich. (Zoëga Bassiril. nr. 71, 72.) Auch über ihren Namen hat man viele Etymologien ersonnen, aber da der Begriff, nach dem, was wir eben über Akratos - Chalis und Lyaeos bemerkten, so nahe liegt, so enthalten wir uns aller weitern Erörterung. Jene Binde sollte gegen den Kopfschmerz vom Weine schützen; ein anderes Schutzmittel war nach dem Glauben der Alten, dem noch Albertus Magnus anhieng, der Amethyst, oder ἀμέθυσος, wie man diesen Edelstein, von seiner wunderbaren Wirkung genannt glaubte (Heliodori Äthiop. V. 13 und daselbst Corav. Plinii H. N. XXXVII, 9, 40 ibiq. Harduin.).

Auch Maron (Μάρων) wird unter Bacchus Gefährten ausgezeichnet. Er weicht eigentlich nie von seiner Seite. Bald lenkt er dessen Wagen, bald finden wir ihn tanzend oder trunken. Schon Homeros kennt ihn als des Euantheus Sohn. (Odyfs IX, 196.). Hienach wäre er des Dionysos Enkel von der Ariadne. Hesiodos nennt ihn Oenopion's Sohn, Nonnus aber Sohn des Silenus. In Ägypten sollte sein Name durch den Mareotischen Wein verewigt seyn. So fabelten die Griechen. Auch Maronea in Thracien hatte von ihm den Namen. Diodoros kennt ihn unter den Begleitern des Osiris (I, 18

seqq. und daselbst Wesseling; vergl. Moser zum Nonnus p. 247 seqq.).

Auch der blühende Weinstock war in diesem Alles belebenden Mythus zur Person geworden. Es war Ampelus (Ἄμπελος) einer der jüngsten Begleiter des Dionysus. Ob er schon in alten Dionysiaden vorkam, wissen wir nicht. Jetzt finden wir seinen Namen nur bei Nonnos (X, 175, 198, 208, 307. XI, 186 seq.). Dort erscheint er als Satyriskos mit dem kleinen Schweife. In anderer Beziehung nennt Ovidius und sonst ein und der andere Schriftsteller einen Ampelus. (Moser ad Nonn. p. 243.). Auf Bildwerken machte Winckelmann zuerst wieder auf ihn aufmerksam. Auch Zoëga (Bassiril. I, p. 32. seqq.) hat auf ihn hingewiesen, der uns auch meldet, daſs man den Namen des Ampelus auf einem Sarkophag gefunden.

## §. 19.

### *Pan, die Pane und Panisken.*

Sie sind die eigentlichen Krieger des Bacchus. Daher sehen wir auch Pan und Pane da bedeutend hervortreten, wo es Ernst gilt, wie auf obigem Relief mit dem Kampf des Lykurgos. So stehet auch Pan sehr bedeutsam neben dem Gnadeverleiher Dionysos nach dem Siege über seine Feinde (bei Zoëga Bassiril. nr. 75.). Hingegen bei festlichen Processionen und religiösen Darstellungen des

Bacchus wurden die Pane gewöhnlich weggelassen, wie in jener Pompa des Ptolemaeus zu Alexandrien, wie in der Procession zu Rom bei Dionysius von Halik. (am Ende des 7ten Buchs.). Pan selbst aber, der Vater Pan war und hieſs Βακχευτής (Orphei hymn. LIII, 7. Aristid. Orat in Neptun. pag. 58. vergl. Lanzi vasi pag. 86.), d. h. er war im Bacchischen Religionssystem eine ständige Person, und wesentliches Mitglied der religiösen Orgien und Feierlichkeiten jeder Art. Auch stand in den Nympheen zu Athen und steht noch auf vielen Bildwerken seine Maske der Silenenmaske in einem allgemeinen Sinne gegenüber, wie er auch dem Dionysus selbst in vielfältigen Lagen zugesellt erscheint.

Die Waffenbrüderschaft beider Wesen mag uns zur allgemeinen Erkenntniſs des Pan und seiner Söhne überhaupt führen. Der Name Soldat des Bacchus wird dem Pan ausdrücklich beigelegt, so wie man auch dem Dionysus selbst einen Beinamen gab, der sonst dem Ares zukam. Auch er heiſst Ενυάλιος (Macrobius Sat. I, 19.) über welches Mazochi (ad tabb. Heracl. I, pag. 138.) Mehreres beigebracht und unter andern aus dem Scholiasten zu des Sophocl. Ajax u. s. w. gezeigt hat, daſs dieser Beiname mehreren Wesen zukam. Doch ist er geneigt das Ενευάλιος auf der bekannten Mastrillischen Vase nicht auf Bacchus, sondern auf Hercules zu beziehen. Als Mitstreiter war Pan schon dem

Osiris zugesellt. In dieser Eigenschaft erscheint er wenigstens bei Diodoros (I, 18.). Dem Dionysos war er aber, nach seiner Äusserung (bei Lucianus Dialog. Deor. 22.) vollends ganz unentbehrlich. Daher sehen wir ihn unter andern in Bacchus Heer auf dem Indischen Zug (bei Nonnus XXXII, 277.) ohngeachtet dieser Panopolitanische Dichter übrigens den Pan ziemlich selten in seiner Dionysiade anführt. In der mythischen Kriegsgeschichte bei Polyaenos hat er dafür sein eignes Capitel (I, 2.). Da heifst er des Bacchus Feldhauptmann, und unter andern tactischen Erfindungen späterer Kriegswissenschaft wird ihm dort die Rettung des Bacchischen Heers aus einer grofsen Gefahr nachgerühmt. Das Rettungsmittel war jenes wilde und vom Wiederhall der Wälder und Felsen tausendfältig verdoppelte Geschrei gewesen, wovon seitdem die nächtlichen Schrecknisse, die ohne Grund Kriegsheere verwirren, Panische heifsen (πανικοὶ φόβοι Polyaen l. l. Auctor de incredib. 11 p. 89 ed. Gale und die Nachweisungen der Ausleger zum Hygin. p. 480 ed. Stav.). Von diesem Mythos hat Bochart (Can. I, 18. p. 444.) den Namen des Gottes selbst hergeleitet; weil im Hebräischen dasselbe Wort פן Pan einen durch Schreck Betäubten bezeichnet. Noch heifst Pan im Arabischen Bana (s. J. M. Hartmann zu Edrisii Africa p. 515.). Dafs die Grundlage jenes Mythus alt ist, ergibt sich schon aus dem Homeridischen Hymnus auf Pan (Hymn. VII.), wo er der

Viellärmende und der Geräuschliebende heiſst. Daſs der Ursprung auch dieser Sage orientalisch ist, gehet aus den astronomischen Mythen hervor; worauf wir nun so fort achten müssen.

Gleichwie der Silensesel die Giganten verscheuchte, so schreckte und zerstreute die Pansmuschel die Titanen. Pan war auf dem Kretischen Ida mit Zeus erzogen und als dorten der Titanenkrieg ausbrach, verlieſs er seinen Milchbruder nicht. Er stand ihm in diesem harten Kampf bei durch Erfindung der Muschel, womit er die Waffengenossen ausrüstete und durch den Panischen Schreck, der die Titanen in die Flucht jagte. (Epimenides beim Eratosthenes Catast. cap. 27.). Darum hat ihn Zeus nebst der Ziege seiner Mutter unter die Sterne versetzt, wo er als Steinbock glänzt. Weil er aber die Muschel im Meer gefunden, deſswegen hat er zum Zeichen des Funds den Fischschwanz. (Ibid.). So befinden wir uns also schon mitten auf dem astronomischen Gebiete. In die Ägyptische Sphäre weisen uns nun bestimmter Apollodorus (I, 6.) und Hyginus (poët. astr. II, 28.) hin. Nach ersterem stand Ägipan dem Zeus gegen den Typhon bei. Letzterer berichtet: Pan habe in der Titanenschlacht die Feinde mit Seemuscheln geworfen, und als darauf mehrere der Griechischen Götter nach Ägypten gekommen seyen, und Typhon sie durch seinen schrecklichen Anfall in die Flucht geschlagen, da habe sich Pan

in den Nil gestürzt, und halb Ziegenbock, halb Fisch sey er dem Typhon entronnen. Das sey, wird hinzugesetzt, Tradition der Ägyptischen Priester. Auch hier wird der Versetzung unter die Sterne gedacht. Daſs also die Ägyptier schon das Sternbild des Steinbocks mit dem Fischschwanz gehabt haben, ist höchst wahrscheinlich (vergl. Schaubach ad Eratosth. l. l.). An die Thiergestalten und Thiermasken Ägyptischer Gottheiten sind wir im Griechischen Mythus schon einigemal erinnert worden. Mit Hörnern, mit Widdermaskenwehren sich die Pygmaeen gegen die Kraniche. In der Chaldäischen Kosmologie thun die sieben Planeten bei ihrem Laufe durch den Zodiakus die Larven der Decane, die Phanim, vor (Görres Mythengesch. 285.) und so haben wir auch im ägyptisirenden Athen die Pansmaske neben der Silenuslarve gefunden.

Um so mehr müssen wir hören, was der Ägypter vom Pan und seinem Geschlecht zu berichten weiſs. Im dortigen Göttersystem gehört er in die erste Ordnung der groſsen acht Wesen (Herodot. II, 46; 145 vergl. oben I, 282, 308.). Auch zählte Ägypten nicht weniger als drei Pansstädte: Mendes an einem der Nilärme; Hermopolis in dem mittleren Theil und Chemmis im obern Lande oder in der Thebaïs. Zu Mendes hatte er einen Hauptsitz. Im ganzen Bezirk waren die Ziegen und besonders die Ziegenböcke heilig, die Hüter behandelten diese

Thiere mit heiliger Scheu, und wenn eines starb, war Trauer im ganzen Mendesischen Nomos. Gott, Stadt und Thier hatten auch den Namen mit einander gemein, oder wenigstens hieſs das auserwählte Individuum, das den Gott leibhaftig repräsentirte, Mendes (Μένδης) und daher auch die Stadt seiner Verehrung. (Herodot. l. l. Nonnus oder Maximus zu Gregor. Naz. hist. II. 27.). Mit dem Ziegengesicht und mit Bocksfüſsen ward auch der Gott von den Ägyptern gebildet (Herodot. l. l.). Wie fanatisch der Dienst dieses Mendesischen Bocksgottes war, beweisen die fast unglaublichen aber durch die bündigsten Zeugnisse beglaubigten Nachrichten, daſs sich sogar die Frauen jenes Cantons den Böcken Preis gegeben haben. Das lesen wir schon in einem Fragment des Pindarus (ap. Strabon. XVII, p. 555.); auch im Herodotos (l. l.) zeigen sich Spuren dieser Verirrung der religiösen Phantasie; und bestimmt wird dieser häſsliche Fanatismus von den Frauen der Bocksstadt Thmuis (das war die Bedeutung ihres Namens) im Delta berichtet. Es scheint sich dieser grobsinnliche Dienst in die Nachbarländer verbreitet zu haben. Wenigstens zeigen sich Spuren bei den Samaritanern, und einige Ausleger haben das Verbot (Levitic. XVII, 7) darauf beziehen wollen (Selden de D. Syr. prolegg. p. 54.). Ja bis nach Indien hin muſste dieser Religionszweig gewurzelt haben. Auf den Monumenten von Elloure sogar hat man den Bocksgott und zwar, was besonders merkwürdig wäre, mit seinem

Namen Mendes nachgewiesen (Anquetil. Zendavesta I, p. 249.). Auch sieht man in einem Manuscript der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris (nr. 11.) die dritte Person der offenbarten Indischen Gottheit, Wischnu, mit einer kleinen Ziege auf der Hand. Dem zufolge wäre wenigstens im alten Indien an keinen so groben Bocksdienst zu denken, wie ihn die Mendesier trieben. Unter diesem ward die vis prolifica — und dieſs ist ja muthmaſslich die Bedeutung des Namens Mendes — recht sinnlich dargestellt. Der Dienst war dorten uralt. Nach Manetho (beim Syncellus pag. 54.) hatte derselbe König, der den Apisdienst zu Memphis und Heliopolis gestiftet hatte, auch die Verehrung des Mendes in der Stadt dieses Namens angeordnet. Er erhielt sich bis in die Römische Kaiserperiode herab. Auf einer Münze des Marcus Antoninus sehen wir noch den heiligen Bock und daneben einen Mann, vermuthlich Jupiter, der den Bock hält. Ohne den Führer sehen wir dasselbe Thier auf einer Münze des Hadrianus. Jedesmal dabei die Aufschrift Μενδησίων (Zoëga numi Aegypt. imperat. p. 117, 215.). In Mittelägypten war dem Bocksgott die Stadt Hermopolis, die Hermesstadt eigen, welches, wie der Verfolg zeigen wird, nicht ohne Bedeutung ist. In Itinerarien wird sie unter dem Namen Schmun secunda die zweite Stadt des Schmun (Esmun) aufgeführt, und jetzt heiſst sie gewöhnlich Achemounain.

Aber die recht eigentliche Pansstadt war Chemmis in Oberägypten. Dieser

Name war schon in etwas gräcisirt. Chemmo hiefs sie auf Ägyptisch. Das war die grofse Panopolis der Landschaft Thebaïs, seit der Periode der Griechen sogenannt (Diodor. I, 18.). Jetzt heifst sie Achmin. Auch dort Stadt und Gott Eines Namens: Chemmo, Chemmis. Das war kein anderer, als jener grofse achte Kabire, als jener Esmun der Phönicischen Theogonie (s. oben II, 336.). Die Araber nennen ihn Schmin, Sohn des Mizraim, und Leo Africanus (p. 724. S. 549 nach der Übersetzung von Lorsbach.) erzählt uns, dafs die grofse Stadt Ichmin (so nennt er Chemmis) von Ichmin gebaut sey, dem Sohne des Mizraim, der vom Chus des Ham Sohn seinen Ursprung herleite. So ist also auch er nach der alten Weise in die menschliche Geschichte eingeführt. In Chemmis fällt nun Pan ganz und gar mit dem Hermes ithyphallicus zusammen. Ganz so wie dieser alte Pelasgische Gott war er dorten abgebildet. Das berichtet uns Stephanus von Byzanz, vermuthlich aus älterer Quelle (in πανὸς πόλις.). In der rechten Hand führte dieser Pan-Hermes eine Peitsche, die er gegen die Luna (gegen den Mondstempel oder gegen das Bild der Selene-Isis) ausstreckte. Es war ein Bild der Sonne. (So mufs die vielleicht verdorbene Stelle des Stephanus gefafst werden (Jablonski Panth. 291 seq.). Die Peitsche ist in der Hand mehrerer Ägyptischer Götter, auch des Osiris, Bild der Herrschaft. Auch hier müssen wir uns jener astronomischen Verhältnis-

se erinnern, die ich oben (II, S. 299 f.) beim Hermes-Camillus nachgewiesen habe. Daſs auch Panopolis seinen Pan-Esmun grosartig verherrlicht habe, zeigt noch ein Triumphbogen mit der Aufschrift Πανι Θεω „dem Gott Pan,“ den Bruce (Travels I, p. 101.) dorten gesehen hat. Daſs auch hier der Gott eine Bocksgestalt hatte, wie zu Mendes, beweiset eine Münze dieser Stadt, worauf er ganz die von Herodotus angegebene Bildung hat; welches um so mehr zu merken ist, weil man sonst davon keine Spuren mehr auf Ägyptischen Münzen sieht (Vaillant Aegyptius numismatica p. 212, vergl. Zoëga numi Aegypt. p. 215.). Daſs in derselben Stadt Chemmis auch Perseus vorzüglich verehrt ward, ist oben (II, S. 231 f.) angemerkt worden. Dieser Dienst in der Panstadt hing mit der Religion des Pan selbst zusammen. Dort in der Gegend erscheinen auch die Pane, die den Einwohnern zu allererst des Osiris Tod verkündigen (Plutarch. de Isid. p. 456.). Erinnern wir uns an das eben bemerkte Verhältnist des Pan-Hermes zur Isis-Luna, so haben wir in dieser Stadt Chemmis die Verbindung von drei bis vier merkwürdigen Gottheiten von Pan, Hermes, Osiris und Isis. Gedenken wir nun des astronomischen Charakters, den der Pan der Griechen in den älteren Nachrichten hatte (s. oben) so können wir versichert seyn, daſs in folgender astronomischer Erklärung wenigstens ein Theil der Wahrheit ergriffen ist: Pan ist zu Chemmis mit Perseus local vereinigt, weil beide Wesen

auch am Himmel verbunden sind. Beide gehören dem Frühlingsäquinoctium an, und bewachen in der Sphäre die Gränzen von dessen Gebiet. Isis ferner ist zu Chemmis dem Pan und den Panen zugesellt, weil sie (d. i. die Isisluna, der Mond) in gewissen Perioden den Constellationen des Perseus und des Ziegenträgers (des Fuhrmanns) entspricht. Das geschieht alsdann, wenn der Mond voll ist im Stier und die Sonne im Scorpion steht, d. i. in demjenigen Stand, den nach Plutarchus Sonne und Mond im Augenblick haben, wo Osiris stirbt. (Dupuis Origin. III, p. 440.). Man sieht wie natürlich hierdurch die Verbindung des Pan und Osiris-Dionysus erscheint, und warum die Pane gerade zu Chemmis des Osiris Tod verkündigen müssen. — Ich füge hierbei gleich hinzu, daſs hieraus vielleicht auch die sonderbare Sage der Patrenser in Achaja (bei Pausanias VII, 18, 3.) zu erklären ist. Diese wuſsten nämlich zu erzählen, daſs die Pane dem Bacchus einst nachgestellt hätten, und daſs er in groſse Noth gerathen sey. — Die Pane dem Bacchus? den sie sonst vertheidigen und aus der Noth erlösen? Höchst auffallend. Dieses Auffallende verschwindet, wenn wir den astronomischen Satz hören, daſs Osiris wo er in Todesnöthen ist, sich von der mit dem Fuhrmann (dem Ziegenträger) vereinigten Isis entfernt hat. Auch noch auf andere Combinationen möchte dieser Chemmiterdienst des Pan und Perseus führen: Pan-Esmun, hörten wir zuvor, ist Mizraims Sohn. Oben

(II, S. 204.) lernten wir letzteren als Mestraim und Mestres und Mitres kennen. Nun heiſst aber Mithras (Mitres) auch Perses (Ebendaselbst.). Wollte man noch weiter gehen, so könnte man an den Bacchus Masaris (Μάσαρις) in Karien erinnern, der dorten die Stadt Mastaura gebaut hatte (Stephan. de urbib. in Μασαυρ.). Doch wir wollen diese Fäden lieber anknüpfen, als fortführen. Vielleicht, daſs dieſs Andern Gelegenheit giebt, sie mit Glück zu verfolgen, und uns somit zu einer etwas kläreren Einsicht der Verbindung zu führen, in welcher die Religion Persiens und Ägyptens und namentlich der Mithrasdienst mit der Verehrung des Esmun-Pan und des Osiris-Dionysus gestanden zu seyn scheinen.

Bei der näheren Frage, welche Stelle Pan im Ägyptischen Göttersystem hatte, kommt die Vorfrage über sein Verhältniſs zum Aegipan (Αἰγίπαν) in Anregung. Darüber hat es schon im Alterthum verschiedene Meinungen gegeben, wie man unter anderen aus Plutarchus sieht. Salmasius (Exercitt. Plin. I. p. 413) sah sich nach Abhörung vieler Zeugnisse zu dem Resultate veranlaſst: Es sey kein Unterschied zwischen Pan und Aegipan anzunehmen. Nach dem jetzigen Text des Eratosthenes (cap. 27.) wäre Pan des Aegipan Sohn und beide in ihrer Gestalt einander gleich. Beide haben Hörner auf dem Kopfe und unten Thier- d. i. Fischtheile (Heyne ad Eratosth. l. l.). Allein sicht-

barlich ist jene Stelle verdorben und so zu verbessern, daſs der Sinn ist: der Steinbock (αἰγόκερως) und Aegipan (αἰγίπαν) sind einander gleich, und jener ist diesem nachgebildet (s. a. a. O. p. XXXI.). Der ganze Mythus des Pan dreht sich um zwei Sternbilder, um den Steinbock in der südlichen Sphäre, und um den Fuhrmann in der nördlichen. Der Ägyptische Pan Mendes Esmun stehet in einer Ägyptischen Planisphaere bei Kircher in dem Segment des Stiers, und gehört also hienach den Frühlingszeichen an. Jener Fuhrmann ist dieser Ziegenträger und Bocksgott Pan. Daraus erklären sich die Verbindungen, in denen er mit Zeus-Ammon und mit Osiris-Bacchus erscheinet, am allernatürlichsten. Eratosthenes nannte uns ja den Pan als Milchbruder des Jupiter. Mag also die Ziege, die ersterer trägt, selbst Amalthea seyn, die manchmal wieder Pans Frau heiſst, oder nicht, genug beide Götter sind miteinander erzogen, d. h. der Ziegenträger ist in den Frühlingszeichen, wo Amun das Ägyptische Jahr eröffnet (oben II, 232.) verbunden, wie jedem ein Blick auf die Ägyptischen Thierkreise zeigt. Die Verbindung mit Osiris-Dionysus geschieht durch den Stier. Das ist ja der Stiergott. Dahin gehören auch andere Spuren: Bei Diodorus (I, 61) heiſst ein Ägyptischer König vor dem Proteus Mendes oder Maron oder Marron. Letzteres ist aber der Name von Bacchus Fuhrmann. Vielleicht auch dieses: daſs nach einer Genealogie Pan die Oeneïs (Οἰνηΐ.)

die Weinnymphe zur Mutter hat (Scholiast. Theocrit. I, 123.). Wie dem aber auch sey, Pan ist nicht nur Bacchus Begleiter, sondern er wird auch zuweilen, so gut wie Silenus, mit ihm für Ein Wesen gehalten (Diodor. apud Euseb. Praep. Ev. II, 1.). Das Verbindungsglied ist hier immer die Sonne, und auch Pan ist ja die Sonne (nach Macrob. Sat. I, 21.), und die drei Sonnengötter Amun, Osiris, Pan vereinigen sich in den Frühlingszeichen des Widders, Stiers und Fuhrmanns; oder mit andern Worten: vom rein astronomischen Standpunkt haben wir am Jupiter-Ammon die Sonne im Frühlingswidder, am Osiris-Bacchus dieselbe im Frühlingsstier und am Pan die Sonne im Fuhrmann (vergl. Dupuis III. p. 422 seqq.).

Es war mithin dem Ägypter sein Mendes-Esmun oder Pan das thätige befruchtende Naturprincip, das in der Frühlingsgleiche sich offenbaret, d. i. in dem Zeitpunkt, wo die Sonne, diesen grofse Demiurg, dieser ewig thätige Welthauch, sich im Zeichen des Stiers mit dem Sternbild der Ziege und der Ziecklein, welche unmittelbar auf dem Stiere stehen, vereinigt fand. Da wird der belebende Feuerhimmel neu aufgethan, da verbindet er sich mit der Erde; da ergieſst sich das Horn der Amalthea mit neuen guten Gaben. Darum ist auch Pan der gute Gott, und heiſst ausdrücklich so, wie Silenos-Dionysos.

Hieraus ist so fort das Doppelte Amt des Pan erkennbar: seine Wirkungskraft auf Er-

den und sein Walten oben im Himmel: Über der Sphäre des Mondes ist er Princip aller Bewegung. Von ihm gehet aller Planeten Lauf aus, in ihm findet die Harmonie der sieben Kreise ihren Mittelpunkt. (Cornutus cap. 27.). Unter dem Monde ist er der Besaamer, der die Wälder befeuchtet von oben herab und Nahrung gibt für alle Thiere. Darum heiſst er auch der vielzeugende (πολύσπορος Antholog. graec. II. p. 515; p. 215 ed. Jacobs.) und darum gehörte er auch in die Nympheen neben den bewegenden Erdhauch Silenos. In jeder dieser beiden Beziehungen kann er nun Sohn des Hermes heissen (s. vorläufig Cic. d. N. D. III, 22.). Er gehört ja als Befruchter jenem Hermes ithyphallicus an, und als hohe himmlische Intelligenz jenem Thoth-Hermes dem Vater aller Ideen: wie er denn als ewige Lebensquelle so wohl die irdischen Leiber gibt und beseelet, als die höchsten Gedanken, die allgemeinen kosmischen Gesetze erzeugt und die Himmelsschrift der Planetenbahnen vorzeichnet.

Nun höre ich aber fragen: sind denn das wirklich alte, nationalägyptische Vorstellungen vom Pan? oder sind sie nicht vielmehr aus späteren Pythagoreischen, Platonischen Philosophemen in jenes mythische Wesen aus Vorliebe zu gewissen Schuldogmen zurückverlegt worden? In diesem lezteren Sinn haben in neuerer Zeit unter andern Tiedemann und Voſs den Hirtengott Pan be-

trachtet. Ersterer in einer eignen Abhandlung (Sur le dieu Pan in den Memoires de la Societé des Antiquités de Cassel. Tom. I. p. 165 seqq.), Lezterer gelegentlich in den mythologischen Briefen (I, S. 78. ff.) und zu Virgilius (Eklogen II, 31.). Eine Ansicht, die bisher vielen Eingang gefunden. Um so mehr erfordert es die Sache den Weg zu verfolgen, wenigstens im Überblick, den dieser Mythos zu den Griechen und unter ihnen genommen.

Auch hier leistet uns Herodotus, auf dem hohen Standpunkt von dem er alles Göttliche und Menschliche überblickt, trefliche Dienste. Zweimal gedenckt er des Pan in der Ägyptischen Geschichte ausführlich. Da lernen wir dann von dem unterrichteten Forscher, daſs Pan, den die Griechen zum jüngsten Gott machen (d. h. den sie am allerspätesten überkommen haben), zu einem Sohn des Hermes und der Penelope, gerade in die erste Ordnung der acht gröſsesten Ägyptischen Götter gehöret. Nach den Hellenen ist er also jünger als der Trojanische Krieg, ja er ist bestimmt nur 800 Jahre vor dem Geschichtschreiber gebohren; d. i. der Griechische Pan, des Hermes und der Penelope Sohn, kam im Jahr der Jul. Periode 3454 oder 1260 vor Chr. Geb. zur Welt (Herodot. II, 46, 145 seq. vergl. Larcher Chronol. p. 359.). Ein junger Gott mithin, oder vielmehr ein junger Halbgott und der jüngste unter den Göttern; aber doch nicht so jung, wie ihn die

Vertheidiger des eben bemerkten Systems machen, die ihn ursprünglich als einen Arkadischen Feldgott betrachten, und erst nach Hesiodos den übrigen Griechen bekannt werden lassen. Auch gehet weder aus Eratosthenes (Catast. 27) noch auch aus dem Scholiasten des Theocritus (I, 3.) hervor, daſs der Kreter Epimenides diesen Gott ausser Arkadien den Griechen zuerst genannt habe. Epimenides kam in der 46ten Olympiade nach Athen, 596 Jahr vor Chr. Geb., zwei Jahre vor Solons Gesetzgebung (Diogen. Laërt. I, 110.) mithin zu einer Zeit, da eben in Jonien Thales systematische Lehren der Philosophie vortrug; folglich konnte damals in Athen von eigentlichen Philosophen, die einem Schulsatz zu Liebe einen Arkadischen Hirtengott umgedeutet hätten, noch nicht die Rede seyn. Daſs Epimenides aber auch seine Pansgenealogie von Kreta nach Athen gebracht haben werde, ist doch sehr wahrscheinlich. Eben deswegen hätte Clemens Alexandr. (Cohort. p. 38.) die Stelle des Herodotus, wo Pan sich beschwert, daſs ihm die Athener keine Ehre erwiesen (VI, 105.) nicht so verstehen sollen, als hätten sie ihn vor der Marathonischen Schlacht gar nicht gekannt, welches auch (wie Larcher ad h. l. wohl bemerkt) in den Worten selbst gar nicht liegt. Auch Thespis in der 60ten Olympiade hätte des zweihörnigen Pan gedacht (Clement. Strom. V. p. 370.). Da jedoch die Fragmente des Thespis von Bentley und andern in Zweifel gezogen werden (Hem-

sterh. ad Lucian. II. p. 320. Bip.) so will ich darauf gar keinen Schluſs bauen. Überhaupt kann der ganze äuſsere Beweis, vom Alter der Zeugen hergenommen, aufgegeben werden; die innere Betrachtung jener aus Einer Idee durch alle Mythen fortlaufenden Fäden wird für jeden Nachdenkenden desto mehr Gewicht behalten, und den ruhig Prüfenden überzeugen.

Herodotus nennt den Pan der Hellenen einen Sohn des Hermes und der Penelope, und scheint damit die herrschendste Genealogie angeben zu wollen, da ihm die zum Theil älteren Übrigen gewiſs nicht unbekannt waren. Aus Lucianus (Dialogg. Deor. XXII) erfahren wir, daſs Hermes durch Zauberkünste die Penelope gewonnen und, in Bocksgestalt verwandelt, sie beschlafen hatte. Es geschah dieſs, fährt dieser Mythus fort, noch in Arkadien vor ihrer Verheirathung mit Odysseus. Auch der Homeride (Hymn. in Pan. 34.) kennt Hermes als Vater, und nennt als Mutter eine Nymphe, die Tochter des Dryops. Die andere Genealogie, wornach Pan Sohn des Zeus ist, hat ebenfalls viele und alte Auctoritäten für sich. Epimenides nannte ihn schon des Zeus und der Nymphe Kallisto Sohn. (Scholiast. Theocrit. I, 3.). Hiernach waren er und Arkas Zwillingsbrüder. Nach Apollodorus (I, 4, 1) war Zeus Vater, aber Hybris, oder, wie vermuthlich zu lesen ist, Thymbris (Heyne Obs. p. 20.), eine Nymphe, die Mutter. Aristippos im Arcadicus

kennt auch Zeus als Vater, nennt aber die Mutter die Nymphe Oeneïs (Schol. Theocrit. I, 3.). Dafür stehet sehr bemerkenswerth (Ibid. 123), Oeneïs oder Nereïs sey die Mutter und der Aether (Αἰθήρ) der Vater; womit wir gleich die andere Angabe verbinden, wonach Uranos (der Himmel) und die Erde Pans Ältern waren.

Achten wir nun auf diese genealogischen Züge, so kann selbst die naive alterthümliche Erzählung des Homeriden, der doch übrigens Pan ganz als Hirtengott nimmt, eine Anspielung auf höhere Vorstellungsarten nicht unterdrücken: Als der Ziegenfüſsige, doppelgehörnte Sohn geboren ist, fliehet die Amme erschrocken über die Miſsgestalt. Aber Hermes wickelt ihn in ein Fell, und trägt ihn froh zu den Olympiern hinauf, wo sich dann alle seiner freuten, zumal Bacchus. Weil er nun Allen das Herz erfreute (πᾶσι) deswegen nannten sie ihn Pan (πᾶνα vers. 47.). Ich weiſs wohl, daſs deswegen dieser Hymnus für spätern Ursprungs erklärt wird. Treten aber nicht andere Gründe ein, so möchte dies eine geringe Beweiskraft haben. Nächst dem Homeriden hat Pindaros von Pan sehr bedeutsam gesungen. Er kannte ihn als παρέδρος (Beisitzer) der Rhea, und hatte ihm und der Göttermutter eine Capelle gewidmet (Sholiast. Pind. Pyth. III, 139.). Auch hatte er ihn in seinen Gesängen besonders verherrlicht. In der 3ten Pythischen Ode (v. 137. ff.) liegt uns noch eine charakteristische

Stelle vor. In den verlornen Gedichten war er durch noch sprechendere Züge bezeichnet, die an des Gottes höhere Natur erinnerten. Ich will mich nicht dabei aufhalten, daſs Einige das berühmte Skolion: Ἰὼ Πὰν Ἀρκαδίας κ. τ. λ. dem Pindaros beilegen, und auf die Hülfe des Pan in der Marathonischen Schlacht beziehen. Ich will nur den Zug herausheben, daſs Pan in diesem Lied als Tänzer gepriesen wird. In welchem Sinn hierbei nun das Tanzen zu nehmen, zeigt gleich folgende Stelle bei Aristides (Orat. T. I. p. 29. Jebb.): „Pindaros nennt Pan den Tänzer und den Vollkommensten der Götter, wie auch die Ägyptischen Priester wissen.“ Hier wird also in einem und demselben Context von Pans Orchastick und von seinem hohen Rang unter den Göttern gesprochen, welchen leztern wir bereits aus dem Ägypt. Göttersystem bei Herodotus kennen. Beim Aristoteles (Rhetor. II, 24.) singt derselbe Dichter von ihm: die Olympier nennen den Pan den gestaltenwechselnden Hund der grossen Göttin. Absichtlich habe ich das Κύνα παντοδαπὸν hier so übersetzt: denn wo dies Wort in solchem Zusammenhang vorkommt (z. B. bei Platon, bei Aristophanes, und selbst bei Pindaros und sonst, heiſst es mannigfaltig, und bezeichnet oft wunderbare Verwandlungen. Man sehe nur Steph. Thesaurus unter diesem Worte und Damm Lexic. Homeric. et Pindar. p. 1905. Für diese besondern Huldigungen des Dichters war der Gott dankbar. Nach Einigen soll er ihm

einst beim Meditiren ein Lied vorgesungen haben, das Pindaros nachsang; nach andern tanzte Pan eine Ode des Pindaros nach (cf. Pindari Fragg. p. 50. ed. Heyn.). Gelegentlich bemerke ich hiebey aus dem Scholiasten Mscr. Aristid. (ad Miltiad. II. 172. Jebb.) daſs nach gelehrter Erklärer Meinung Pan zur Zerstückelung des Pelops (ἐν τῇ κρεουργίᾳ τοῦ Πέλοπος), also zu einer Hauptparthie im ersten Olympischen Gesang getanzt haben sollte. Das wäre allerdings des hohen Gottes sehr würdig gewesen, denn in der Wendung, die Pindaros diesem Mythus gibt, unterscheidet er sich sehr zu seinem Vortheil von den Sängern der ärgerlichen Göttergeschichten. Oder hatte die Vorliebe des Pan zu diesem Gesang andere Gründe?

Dieselbe Verbindung, die sich hier zwischen dem *Tanz* und dem *Wort* des Dichters zeigt, verbindet auch im alten Göttersystem das *Urwort* Hermes und den *Tänzer* Pan. Sehr bedeutend spielt Platon im Kratylos (p. 85. ed. Heindorf) darauf an, wo er von dem *doppelten* Wesen der Rede spricht und den Pan *des Hermes doppelgestalteten* Sohn nennt. Auch im Phaedros (p. 307. Heind.) redet er von Pan des Hermes Sohn und nennt ihn „den *Kunstreichen im Reden*.“ Diese Doppelgestalt von Hermes Sohn Pan erinnert uns wieder an den gestaltenwechselnden Hund der groſsen Göttin. Wir haben oben zwar auf die allgemeine Bedeutung des Prädicats

Hund in dieser Beziehung aufmerksam gemacht, wonach es einen Diener bezeichnet. Hier aber beim Hermes-Sohn von Ägypten her vergesse man nicht, daſs der Vater der hundsköpfige Anubis-Hermes ist, d. i. der Genius des Hundssterns, der Führer und Vorläufer der Seegenbringenden Götter. In derselben Eigenschaft nennt hier Pindaros den Pan. Was des Vaters ist, das übt der Sohn, wie unzähligemal. Hierdurch rückt also Pan in den Fixstern-Himmel hinauf, und zeichnet als Sirius die Bahnen den übrigen Sphären vor, beschreibt mit Sternenschrift die Charaktere des Himmels, ordnet das groſse Jahr und die kleinen Jahresläufe, oder, welches einerley ist, er übt und weiset als hoher Tänzer die Chöre der Planeten. Als solcher begleitet er Rhea die groſse Göttin, die Göttermutter. Von den Tänzen des Pan im Vaterlande der Rhea und Jupiters in Kreta spricht auch Sophokles im Ajax sehr bedeutsam. Dort (702 ff.) ruft der Chor den Pan unter andern so an:

„Erschein, Anführer der Götterreihn,
Auch uns heut nysischen, knossischen
Selbstersonnenen Freudentanz
Zu schlingen!“

wo die Scholiasten an die Tänze der Korybanten erinnern, deren höhere Beziehung wir im Verfolg aus dem Euripides ersehen werden. Nun verstehen wir die andere Genealogie des Pan, wo er Sohn des Himmels und der Erde heiſst, oder wo sein Vater der Aether genannt wird, oder wo er

Milchbruder und beständiger Gefährte des Jupiter heiſst. Nun merken wir auf ähnliche mythische Charakterzüge. Hienach erhält zuvörderst das erotische Märchen von der Liebe zur Nymphe Syrinx, welche in Schilfrohr verwandelt, von dem Künstler Pan zur Hirtenflöte mit sieben ungleichen Röhren gebildet wird (Moser ad Nonn. p. 246; über die Erfindung vergl. die Ausleger zum Hygin. p. 389 seq. Stav.) einen ernsten kosmologischen Sinn. Pan ist die Sonne im Fuhrmann, die den Jahreskreis neu eröffnende, belebende Sonne, aber er ist auch gleichsam die Sonne der Sonne und der hohe Feueräther selber. Die Pansflöte ist nun das natürliche Bild der allgemeinen Harmonie, wovon die Sonne die Seele ist. Die 7 Pfeifen entsprechen den 7 Planeten, die kürzeste dem Monde, die längste dem Saturnus. Der Eine Hauch des Feueräthers und der Sonne geht durch alle sieben Planeten hindurch und bewirkt jenen Accord der sieben concentrischen Sphären. Darum ist auch die siebenröhrige Panspfeife das Vorbild der Lyra des Apollo, der daher auch der siebenmonatliche (ἑπταμηνιαῖος heiſst (Scholiast. Pind. Pyth. I, pag. 483 Heyn.) so wie wir unten den mystischen Apollo ἑβδομαγέτας werden kennen lernen. Darum lehret auch schon im Homeridischen Hymnus Hermes den Apollo das Spiel der Lyra.

Das ist nun der Siebenlaut, den das Ägyptische Priestersystem als eine Zahl von Urmächten personificirte (oben I. S. 311.)

und das Ganze ist die hohe Acht (Octonarius) die aus der Verbindung der sieben Sphären mit dem Fixsternhimmel hervorgeht. Pan ist dieser Achte. Daher ist und heiſst er auch Esmun, Schmun d. i. der achte. Das ist der groſse Gott von Chemmis, den das Priestersystem als den Künstler des redenden Tanzes kannte, während das Volk natürlich bei dem Frühlingsgott im Zeichen der Ziege, beim Bocksgotte stehen blieb, wenn gleich auch in der Volksreligion, wie sich weiter zeigen wird, der Strahl höherer Lehre nirgends ganz ausgieng. In jenem kosmologischen Sinn hat die 11te (10te) Orphische Hymne den Pan genommen. Da heiſst er Himmel und Erde, da heiſst er das unauslöschliche Feuer, Kreistänzer, Beisitzer der Horen, Befruchter, Lichtbringer, ja Zeus selber; da wird von ihm gesagt, daſs er die Weltharmonie in seinem lieblichen Liede vorspielt. Er heiſst auch dort der Echo Liebling. Bekanntlich heiſst er bestimmt der Echo Gemahl (Anthol. gr. III p. 215 ed. Jacobs.), welches wieder mit der Personification des Tons und Wiederhalls zusammenhängt. Als Hirtengott, auf der Rohrpfeife spielend, war er durch den Wiederhall der Echo entzückt; als furchtbarer Krieger erschreckte er durch den Wiederhall seine Feinde, als kosmische Macht, wie ihn der Orphiker nimmt, war er Grund und Wesen des hohen Siebenlauts der Harmonie der Sphären. Aber auch der Pitho (Πειθώ) Gemahl wird Pan genannt.

Sie war auch im Gefolge der grofsen Göttin, deren wechselnden Hund Pindaros ihn selbst nannte. Sie, die durch tausend Schmeichelworte überredende Dienerin umschwebte die ewige Göttermutter, wie der Sternenhimmel Pan, der immer wechselnde um dieselbe Göttin herumwandelt. Auch hier fallen die Ideen von dem wechselnden Licht der Planeten und von des Himmels Sternenschrift mit dem Gedankenreichthum und dem Ideenspiel inhaltsvoller Rede zusammen. Darum zeugt auch Pan mit der Eupheme einen Sohn Kroton oder Krotos, der als Schütze unter den Sternen glänzt, und ein Milchbruder der Musen heifst (Hygin. fab. 224. p. 345 Stav.) Ähnlichen Sinn hat auch Folgendes: Pitho ist eine von den Grazien, und Pan selbst heifst beim Pindarus der Chariten süfse Pflege (μέλημα Scholiast. Pyth. III, 139.). Mit der Pitho oder mit der Echo hatte auch Pan die Jynx (Ἴυγξ) den Liebeszauber selber erzeugt (Scholiast. Lycophr. 309. vergl. Hemsterh. ad Lucian II. p. 322 Bip.). So konnte also der Sohn des Tausendkünstlers Hermes, nicht von Art lassen. Er ist Proteus vor Proteus, wie wir nachher andeuten werden; er ist Vorläufer des gestaltenwechselnden Wahrsagers unten im Meeresgrund, der bald Thier, bald Baum bald loderndes Feuer ward. So heifst auch beim Orphiker Pan Meer und nimmersterbendes Feuer. So heifst er auch selbst der auf dem Meer Umhergetriebene, oder vom Meer Umrauschte (Sophocl.

Ajax 704 ibiq. Scholiast.). In diesem Sinn fabelten nun die Alten sehr bedeutsam fort. Helena, die Künstlerin der Liebestränke, eben jene Helena die schon Homerus (Odyſs. IV. 116) bei der Polydamna in die Schule gehen läſst, und die nach Herodotus (II, 113 seqq.) mit ihrem Liebhaber Paris vom Ägyptischen König Proteus, dem Wahrsager und Zauberer, aufgenommen ward, jene Helena, die den Paris berückte, und die in Ägypten von der Schlange Haemorrhois das Gift nahm, womit sie Wunder verrichtete, diese seltsame Frau der fabelnden Vorwelt hieſs auch Echo, weil sie die Stimme Anderer aufs täuschendste nachahmen konnte. Diese selbige Helena hatte auch im Pansfisch den Basiliskenstein gefunden, und damit ein wunderbares Philtrum. Es gibt einen Seefisch, so wuſste man zu berichten, ungemein groſs, dem Pan in Gestalt ähnlich. In diesem Fische findet sich ein Stein mit Strahlen funkelnd, der sich an der Sonne entzündet. Diesen Stein brauchte Helena als Liebeszauber. Sie trug ihn im Siegelring und Pans Bild war darauf eingegraben (Ptolom. Hephaest. ap. Phot. Cod. 190. vergl. p. 318, 339 ed. Gale.). Was Helena unter den Frauen des Trojanischen Fabelkreises war, das war Ulysses unter den Männern. Er war der menschliche Hermes, in jedem Sinn, der Vielgewandte, der täuschende, der klug überredende Wortkünstler. Dürfen wir uns nun wundern, wenn es auch eine Genealogie gibt, die den Schiffer,

dem vielumgetriebenen und vielversuchten (πολύτροπος, πολύτλας) Odysseus zum Vater des Pan macht, den wir als den Meerdurchströmer und tausendgestalteten Gott kennen? Es ist also nicht ohne Bedeutung, wenn Ulysses selbst den Pan mit der Penelope erzeugt haben soll (Schol. Theocrit. I, 123.); eben so wenig, als wenn Duris von Samos (beim Tzetzes ad Lycophr. 772.) berichtete, Penelope habe den Pan mit allen ihren Freyern erzeugt. Es ist hier so wenig wie im Homeridischen Hymnus ein blosses Wortspiel mit dem Namen: πάν, πᾶν, sondern es liegt dabei auch die mythische, dunkele Erinnerung an den ägyptischen Himmelsgott zu Grunde, der aller Planeten Licht und aller Sphären Töne in sich aufnimmt und zusammenfaſst.

Er ist selbst in höhere Einheit aufgenommen und geht von ihr aus. Hier könnte man an seine Mutter Oenëis erinnern, mit der Zeus oder der Äther ihn zeugte, wenn dabei nämlich an Οἰνή oder Οἴνη gedacht werden darf. So nannten die alten Jonier die Eins, und οἰνίζειν oder οἰνάζειν war ihnen Eins zählen (Photius Lexic. in οἰνίζει Hesych. in οἴνη unter demselben Wort und daselbst die Ausleger p. 730. Alberti.). Davon kommt das Römische oenus, unus (wie poena, punire Poenus, Punus u. dergl.) und das wäre also jene Unió, jene Einheit, die bei den Pythagoreern als Monas personificirt und wie ein

Gott ὑπεριονίδης hieſs, so wie man in dieser Schule von einer intelligiblen Sonne (νοητὸς ἥλιος) redete, die weil sie ihr Seyn über dem Seyenden hat, gleichfalls ὑπεριονίδης genannt wurde (Lydus de mensib. p. 15. seq.). Eben daselbst wird auch ein Satz als Orphisch angeführt, wonach die Eins gliederlos und ungetheilt hies. Für diesen Sohn der Oenëis (Οἰνηΐς), der Einheit, für den hohen Sonnenkönig, an dem bis in den Meeresgrund hinab alle Körper hängen, konnte nun die unio die Einperle und Perlenkönigin im Abgrund eben so gut ein Bild seyn, als ihm der schillernde Zauberstein im Wallfischsbauche ähnlich war. Daſs in der symbolischen Bildnerei des Hercules, womit sich Pan im Widderzeichen als Zeus Sohn so innig berühret, eine Perlenkönigin vorkam, haben wir oben (II, 255 vergl. 232 f.) gesehen. Auch eine Zwiebelart, diejenige die keine Nebenzwiebeln hat, sondern aus Einer Bolle Alle Schöſslinge hervortreibt, nannten die Römischen Bauern die Einzwiebel (unio. Columella XII, 10 init.). Die Arkadischen Landleute pflegten an einem Pansfest diesen Gott mit Meerzwiebeln zu bewerfen (Scholiast. Theocriti VII. 106.). In der naiven Art, mit der die Vorwelt auch die Religion betrachtete, war unter den Mitteln der Versinnlichung nichts groſs und nichts klein. Da berührten sich oft Priesterdogmen und Philosopheme im Sinnbilde mit den gemeinsten Dingen des täglichen Bedarfs. Da war

die Zwiebel, die Alles aus Einer Knolle treibt und Häute in Häute verschliefst, so gut und so würdig wie die Perlenkönigin die nach gemeinem Glauben allein in der Schaale einer Muschel lag, ja eben so gut wie die Kuppel an der Rotonde zu Mendes, wo man den Gott, an dem die Körper hängen, der Sphären in Sphären verschlossen hält, unter häfslicher Bocksgestalt verehrte. Wer diese Sitte des alten Denkens und Bildens blos lächerlich findet, sollte sich mit der Mythologie überhaupt nicht befassen.

Ich bestehe aber auf der Oenëis als unio und Einheit gar nicht. Die Einheit ist schon im Vater Zeus und im Äther gegeben. Die Oenëis mag, wenn man will, immer die Weinnymphe bleiben. Dann können wir etwa auch des Weinhunds gedenken, der dem Deukalioniden Orestheus in Aetolien die Weinwurzel als Junges wirft, die in die Erde vergraben den ersten Weinstock (οἴνη in der alten Sprache genannt) hervortreibt. Daher nun des Königs Sohn Phytios (der Pflanzer) heifst, und der Enkel Oeneus der Weinmann, des Antolos Vater (Hecataei Milesii Fragg. p. 64.). Hier bringt der Hund die Weinjahre, wie der Hundsgott Anubis in Ägypten mit des Sirius Aufgang die Kornjahre bestimmt. Also Pan der Hund, den wir kennen, oder Hermopan (dieser Name ist urkundlich, s. Dionys. p. 34.) konnte dem Wein günstig seyn, wie denn Pan des Dionysus Gehülfe war. Der Ziegengott

dagegen konnte ihm auch widerstreben. So sahen die Phliasier im Peloponnes die Ziege an. Sie verehrten auf ihrem Marktplatz eine eherne und vergoldete Ziege sehr eifrig, weil das Sternbild der Ziege bei seinem Aufgang den Weinstöcken schade (Pausan. Corinth. 13, 4.). Daher opferte man bekanntlich dem Bacchus anderwärts die Böcke, womit von Einigen der Name Dionysus tragoedus und die Tragödie hergeleitet ward. Die Mendesier in Ägypten hüteten sich dagegen wohl Ziegen zu schlachten, diese leibhaftigen Bilder ihres Sonnengottes im Zeichen der Ziege und des Gebers aller guten Jahresgaben (Herodot. II, 42.). So sehen wir in Ägypten, wie im alten Griechenland den Hirten und Ackermann seinem Sonnen- und Sterndienst nach Zeit und Ort bald diese bald jene Wendung geben. Die höhere Astrotheologie der Priester umfaſste alle diese Ansichten in einer höheren Erkenntniſs.

Entweder mit der Oenëis oder mit der Nerëis soll der Äther den Pan gezeugt haben (Schol. Theocr. I, 123.). Auch dieſs weiset wieder nach Ägypten hin, und ist nicht ohne Bedeutung. Dort soll ja Pan den feindseeligen Meeresgott Typhon mit Fischernetzen gefesselt haben (Scholiast Sophocl. Ajac. 707.). Auch beteten die Schiffer zum Pan als ihrem Gott (Ibid.). Dort tragen die Könige die Namen der Götter, und auch dort ist das Reich auf Erden ein Abbild der himmlischen Sphären. Unter dem König Cäachos

beginnt in Ägypten die göttliche Verehrung des Mendesischen Bocks zugleich mit dem Apis und Mnevisdienst in Memphis und Heliopolis (Manetho ap. Syncell. p. 54.). Ohngefähr 800 Jahre hernach kommt der König Proteus und jetzt fabeln die Griechen von Dionysus Reise nach Ägypten. Bei Diodoros (I, 61) geht ein Mendes unmittelbar vor Proteus her, welcher letztere den Dionysos gastfreundlich aufnimmt (Apollodor. III, 5, 1.). Dieser Proteus, der Besitzer der Schlüssel des Wasserreichs, wie er beim Orphiker heifst, der Hüter der Meerheerden des Nereus, der Weissager aus der Tiefe, der in tausend und tausend Gestalten sich verwandelnde Dämon ist dem Dionysos befreundet. Dafs im Proteus ein kosmologischer Satz von dem Entstehen aller Dinge aus dem Wasser gegeben sey, liegt für jeden Nachdenkenden am Tage. Nur freilich im Mythus lieh er von örtlichen Dingen seinen Ausdruck, und so war dann die Schifferkunde, die Kenntnifs des wechselnden Windes und des wogenden Meeres, so wie die Sitte der Ägypter ihren Göttern und denjenigen, die sie festlich darstellten, Masken, und einen Hauptschmuck mit Thiergestalten u. dergl. zu geben, eine Hauptquelle, woraus der physische Mythus seine Farben schöpfte.

Es ist uns mithin in dieser Königsreihe eine Reihe kosmischer Begriffe zugleich gegeben: Pan ist, wie oft bemerkt, des Äthers Sohn. Er ist der Himmel in Vermählung mit

der himmlischen feuchten Erde. Über ihm sind im Ägyptischen System das Urnaſs und der erste Odem Phthas, die Urfinsterniſs Athyr und Kneph das Urlicht (Görres Mythengesch. 369.). Er ist in dieser Beziehung der dritte Erzeuger, der dritte Phallusgott und unter ihm, in dieser Reihe gedacht, sind Sonne und Mond als die vierte Potenz, die die groſse Achtzahl beschlieſsen; wie wir ihn dann schon oben die Sonne der Sonne nennen muſsten. Nun heiſst Pan nicht ohne Bedeutung auch des Silenos Vater (Servius ad Virgil. Eclog. 6.). Im Silenos haben wir die Weltseele im Übergang zur Verkörperung erkannt, die Erdseele namentlich und die Vorbildung des Bacchus. Diese letztere ist nun dem Proteus befreundet, ja er ist selbst der Proteus, der Wechselnde, der Beherrscher des buntenReichs der Sinne und der Blumengeber auf Erden. Aber Pan ist auch selbst Proteus. Er geht durch alle Sphären bis unter den Mond herab, und hauset auch im Abgrunde des Meeres. Aus dem Meere strahlt sein Bild der Sternenstein Asterites dem Sternenhimmel da oben entgegen, so wie die Schildkröte das heilige Thier des Pan ist (Pausan Arcad. p. 282.), und die Pansmuschel tönt aus der Tiefe dem Eselsgeschrei des Silenus entgegen. Wir haben also auch hier wieder Pan-Silen-Dionysos; d. h. diese drei Wesen des Göttersystems durchdringen einander und lösen sich in gewissem Sinne in einander auf. Pan hängt im Frühlingssegment der Himmelssphäre mit dem Stiergott Bacchus zusammen, und

unten im Meere befreundet sich der Fischgeschwänzte Steinbock wieder jenem Dionysos, den man zu Argos aus dem Wasser heraufruft, und der sich in das Meer flüchtet so gut wie Pan. Auch dem Nymphensohn Silenus ist Pan verwandt, so wie dem Weissager Silen am Gewässer. Nach metaphysischer Scheidung kann man kunstmäfsig sagen, was das eine dieser drei Wesen potentiâ ist, das ist das andere actu. Der Mythus hat nun, je menschlicher er wird, schon einem jeden dieser Götter einen gewissen gehaltenen Charakter gegeben. So schreiet zum Beispiel noch in der alten Kosmogonie der Esel des Silenus nicht minder, als Pans Muschel tönet. Im Chore des menschlichen Dionysos ist Silenos nun schon der stille Dämon, der im schweigenden Tanze sich von dem lauten Gefährten unterscheidet. Er ist auch der gütige und freundliche gegen Jedermann. Pan heifst auch ein Dämon (Euseb. Praep. Ev. III, 14. p. m. 24.). Er ist auch Weissager und Philosoph, wie dann beiden Dämonen der Philosophenmantel beigelegt wird (Winckelmann Description des pierr. gr. d. Stosch. p. 237.). — Allein er ist nicht immer freundlich, nicht immer guter Begegner. Er ist oft der schreckhafte Pan, und wird oft ein wahrer Feldteufel, der die Landleute und die Holzhauer im Walde durch Schrecken tödtet, (Oraculum apud Porphyr. in Eusebii P. E. III, 6. p. 190.). Darum wagten auch die Hirten nicht in der Mittagsstunde, in der heiligen Stunde des Pansschlafes, auf ihrer Flöte

zu blasen. Nächtliches Getöse in Wäldern, Meteore u. dergl. mit dem schreckhaft wiederhallendem Echo in Fels und Wald waren natürliche Anlässe mancher Sagen. Im allgemeinen aber war ja Pan der Sphären Herrscher; die Planeten standen unter ihm mit ihrem oft schädlichen schnell tödtlichen Einfluſs, und jener ganze Sternenzauber, an dem die alte Welt so glaubig hing. Pan also war der plötzliche Wechsel, könnte man auf diesem Standpunkt sagen; Silenus der ruhige Wandel und jenes wallende Ineinanderflieſsen der verschiedenen Lebenselemente.

Kein Wunder, daſs nun Mythus und Theorie mehrere Pane unterschied. Den einen, den edelen, den göttlichen, den Wahrsager Pan hatte Hermes mit der Oreade Sosa erzeugt; den andern, den Feldgott und Jäger mit der Penelope (Nonni Dionys. XIV. 89 seqq. cf. Lydus de mens. p. 118.). Auch ist dort von einem Stammvater Pan die Rede, der zwölf Pane als seine Söhne kennt. Auch Cicero (D. N. D. III, 17.) nennt neben den Satyrn Panisci, junge, kleine Pane, wie man sie auch auf Kunstdenkmahlen sieht. Der Pan von der Penelope gebohren ist ebendaselbst (cap. 22.) der Sohn des dritten Hermes, des Sohns vom dritten Jupiter: — theoretische Erklärungen über die Stufe, die Pan in der Ägyptischen Theologie einnahm, und über die höheren und niederen Ämter und Eigenschaften, die ihm der Mythus aus alter Erinnerung lieh. Darum erklärten auch

die Gelehrten den Pan, dessen Tod dem Schiffer Thamus zur Zeit des Kaiser Tiberius von der Insel Jaxos herüber, so wunderbar verkündigt worden seyn sollte, für den Sohn der Penelope (Plutarch. de oracul. defect. pag. 419.). Im höheren Sinn faſst folgendes Theorem unsern Pan: „Er ist des Kronos und der Rhea Sohn, d. i. aus dem Nus (νοῦς) und aus der unendlichen, flieſsenden Materie wird dieses Weltall, πᾶν.“ (Lydus pag. 118.). Dieses Pans-All wurde nun auch als körperliches Ganzes ausgedeutet: Seine Hörner sind die Sonnenstrahlen und Mondshörner; sein Gesicht ist roth, wie der Feuerhimmel, die Nebris auf seinen Schultern ist der bunte Sternenhimmel; seine rauhen Thiertheile unten bezeichnen Bäume, Sträucher und das Gewild in den Wäldern u. s. w. (Scholiast. Theocrit. I, 3. Servius ad Virgil. Eclog. II, 31. X, 27. Silius Ital. XIII, 332. Macrob. Saturn. I, 3.).

Wer wird es nach dem Bisherigen bezweifeln wollen, daſs hiebei viel wirklich uralt Symbolisches gegeben ist, wenn gleich die Wahl und Zusammenordnung der Bilder im Einzelnen hie und da etwas willkührlich seyn kann? In desselben Geiste sind jene Philosopheme über Pan zu lesen, die wir theils bisher angegeben haben, theils hier kürzlich nachweisen wollen: Porphyrius ap. Euseb. P. E. VI, p. 114. Albricus philos. cap. 9. Cornutus cap. 27. Isidori Origg. VIII, cap. 20.

Auch im Volksglauben der Griechen und im Volksdienst, bemerkten wir oben, ist die Bedeutung alter Priesterlehre nicht ganz untergegangen. Werfen wir daher noch einen Blick auf den griechischen Pan, besonders in Arkadien. Dort war er ja der einheimische Gott (ἐπιχώριος) wie er auch hieſs. Dort hatte er ja auf dem Lycäischen, Mänalischen, Parrhasischen und Parthenischen Bergen eben so viele Wohnsitze, von denen er häufig Beinamen, neben dem allgemeinen des Arkadiers, erhielt. Daher verewigte der Kaiser Hadrianus das Andenken seines arkadischen Lieblings, Antinous, unter andern auch dadurch, daſs er ihn als Pan bilden und auf Münzen prägen lieſs (Spanheim ad Callim. Dian. 88.). Sehr menschlich erscheint Pan selber auf Arkadischen Münzen. Sie zeigen uns den Kopf des Jupiter, und auf der Kehrseite den des Pan mit zwei Hörnchen auf der Stirne, ohne Ziegenfüſse und ohne Bart, und daneben das pedum oder die siebenröhrige Pfeife. (Pellerin Recueil T. I, pl. 21.), statt daſs gewöhnlich auf Gemmen und Münzen der Ziegenköpfige Bocksfüſsler, wie ihn Herodotus schon in Griechenland kannte, sichtbar ward (s. z. B. Mus. Florentin. T. I, tab. 86.).

In jener ganz menschlichen Gestalt, das Hörnchen auf der Stirne ausgenommen, zeigt ihn auch eine Sicilische Münze von Messana, die wir der selteneren Vorstellung wegen auf unserer 4ten Tafel nr. 4., nach Eckhel

mitgetheilt haben. Die Hirtenvölker Griechenlands hatten ihn zunächst als πάων d. i. als patriarchalischen Vorsteher des Hauses und der Heerden, welche Begriffe in dem Worte πάω zusammenfliessen (Lennep. Etymologic. p. 544.) aufgefasst. Auch haben manche Örtlichkeiten Arkadiens und die dortige Landesart die Grundlage zu seinem öffentlichen Dienst gegeben. Arkadien war das Land der Berge, es war jener Gebirgskessel, in dem sich mehrere Flüsse ohne Abzug ins Meer ergossen. Es war daher auch das Land der Schlünde, der Grotten und Erdfälle, und sein Clima war im Ganzen mehr feucht, und nicht so rauh, als man den hohen Bergen nach hätte denken sollen (Aristoteles Problemat. sect. 25.). Dort hatte Pan neben Jupiter Lycaeus seinen Sitz. Dort ist er denn auch der Berggott, der Heerdengott. Dort im Lande der Seen und Quellen ist auch die Nymphe Sinoë seine Amme, die ihn allein und mit andern Nymphen erzogen hat (Pausan. Arcad. 30.). Dorten ehret oder misshandelt ihn das Volk, je nachdem eine Jagd ergiebig gewesen oder das Gegentheil (Schol. Theocr. VII, 106.). Dort heisst er der nomische (νόμιος) der Gott der Viehweiden, der auf den Bergen dieses Namens die Hirtenlieder auf der Rohrpfeife erfunden hat, wovon der Ort Melpea, der Singort hiess (Ibid. 38.). Auch wollten ihn die Leute dorten um den Berg Maenalos Lieder auf der Pfeife habe blasen hören (Ibid. 36.). Eben so zeigte das Volk in Attika auf dem Pansberg eine Panshöle,

worin man einige Steine sah, die einem Haufen Ziegen ähnlich waren (Ibid. Attic. cap. 32.). Bei solchen Volksmährchen scheint freilich der grofse Führer der Himmelsheere ganz vergessen, der dorten nach Ägyptischer Idee mit Einem Hauch alle sieben Sphären beseelet und beweget, und als der Achte der Chorführer genannt ist, der unverwandt nach dem Vater Sirius oder Herm-Anubis hinaufblickend den Jahresreigen der Planeten lenkt und ordnet. Jener grofse Chemmo oder Esmun scheint vergessen, der dorten als Centralfeuer aus der Tiefe des Himmels und der Erde dem Ägypter wie dem Phönicier ausgieng.

Er ist dennoch nicht vergessen. Auch der Arkadier kennt einen Pan nach seiner Art, den ewigen Feueräther noch. Hören wir folgenden Bericht des Pausanias (Arcad. cap. 37.). „Von hier geht man eine Treppe hinauf, in den Tempel des Pan: man geht auch durch eine Halle in den Tempel. Die Bildsäule ist nicht grofs. Von diesem Gotte wird eben so wie vom mächtigsten unter den Göttern gesagt, dafs er die Gelübde der Menschen erfülle, und die Bösen nach Verdienst bestrafe. Bei seiner Bildsäule brennt ein ewiges Feuer. Man erzählt auch, dafs er in den älteren Zeiten geweissagt habe, und dafs die Nymphe Erato seine Prophetin war, welche mit dem Arkas, der Kallisto Sohn, verehlicht gewesen.“ Also ein Gott des ewigen Feuers, dessen Prophetin den Sohn jener Kallisto zum Manne hat, die als Bärin, wie

schon Homeros weiſs (Iliad. XVIII, 487 ff.) mit ihren strahlenden Sternen am Nordpol nimmer dem Blick entschwindet. Hier erinnern wir uns wieder der Genealogie des Kretensischen Priesters Epimenides, der den Pan als Sohn des Jupiter und der Kallisto kannte. Das war eine Lehre vom Auslande her mit Arkadischer Sage verknüpft. Daſs sie aus der Fremde hergekommen, daran lassen uns andere Nachrichten nicht zweifeln. Zu Olympia am panhellenischen Tempelort des ewigen Vaters Zeus, stand vor dem Prytaneum (worin die Vesta ihren Sitz zu haben pflegte s. oben II, 419.) rechts am Eingang der Altar des Pan, worauf Tag und Nacht das Feuer brannte. Das war zu Elis, wo man auch dem groſsen Som-Herakles gleiche Ehre erwieſs, wo man vor Alters am Vaterland der hellenischen Religionen hieng. Denn die Eleen, heiſst es in derselben Stelle, bringen nicht allein den Griechischen Göttern, sondern auch dem Lybischen Gotte, ingleichen der Ammonischen Here und dem Hermes, der Parammon heiſst, Trankopfer" (Pausan. V. cap. 15.). Dort hatte also Pan als Parammons Sohn, d. h. als Sohn des Thebäisch-Libyschen Hermes, sein ewiges Feuer; und sein Feueraltar stand neben dem Prytaneum. Er war also dorten Beisitzer der Vesta, der Göttin des ewigen Feuers, und selbst der erste ἑστιοπάμων, der erste Hausvater und Patriarch, wie die alten Dorer sagten. Pan also wie Vesta, bleibt, um Platonisch zu reden, in der Götter Haus, im

Scheitelpunkte des Himmels, im Feueräther und im Nabelpunkte der Erde. Darum ist er auch das weissagende Opferfeuer, wie die weissagende Wasserquelle für seine Arkadier. Er gehört unten und oben in die Mitte. Darum sieht man auch den Panskopf mit Epheu umwunden, und dabei das Fruchthorn (der Amalthea) und die beiden Dioskurenhüte auf einigen Münzen Griechischer Städte. Man hat dabei an Panticapaeum in Taurien gedacht (Pellerin Recueil T. I, pl. 37.). Das sind die beiden Hemisphären, das ist die Fülle oben und unten; Vorstellungen die wir nun weiter nicht zu entwickeln nöthig haben.

Auch die Athener kannten ihn als den Feuergott, und als eine Heilflamme, die ihnen zur rechten Zeit aufgegangen war. Vor der Schlacht bei Marathon schickten sie den Läufer Phidippides als Herold nach Sparta, Hülfe zu suchen in der dringenden Noth. Diesem rief am Berge Parthenios über Tegea in Arkadien Pan zu, warum ihm doch die Athener keinen Dienst erwiesen, da er ihnen doch schon so oft nützlich gewesen, und es auch künftig seyn werde? Als die gemeine Noth abgewendet und der Wohlstand wieder hergestellt war, ordneten die Athener dem Pan ein Heiligthum und versöhnten ihn durch jährliche Opfer und durch die Fackel (λαμπάδι) (Herodot. VI. 105.). Das war ein Fackellauf, wobei einer eine Fackel auf dem Altar angezündet nach einem gewissen Ziele trug, und wenn sie erlosch, sie dem Folgenden

übergeben mufste und so immer in der Reihe. Dabei erinnerte man an die Lebensfackel. So reden wenigstens die Dichter (Lucretius II, 76.). Dafs hierbei an Leben und Tod, an den im Menschen glühenden höheren Funken gedacht wurde, zeigt die Verbindung des Pan mit Prometheus dem Feuergeber, dem Menschenbildner. Die Fackel, sagt Photius (Lexic. in λαμπάς) ist eine Feier zu Athen dem Pan und Prometheus geweiht. Also dem Pan und Prometheus, den Feuerbringern vom Himmel her. Das ist der Lucidus Pan, wie er auf Inschriften heifst (Reinesii Syntagm. p. 173.) und auf Münzen sieht man die Fackel neben seinem Bilde (Larcher ad Herodot. l. l.). Dafs wir hiebei an den Sternenhimmel zu denken haben und an den Sonnengott Pan, ist keinem Zweifel unterworfen. Dafür spricht auch eine alte Bronze im Stoschischen Cabinet. Sie zeigt uns Pan vor einem Altar, worauf ein Feuer brennt, auf seiner Hirtenflöte blasend. Über dem Altare sieht man einen Stern. Ein Ziegenbock lehnt seine Vorderfüfse auf den Altar. Das Ganze umgeben die zwölf Zeichen des Thierkreifses. (Winckelm. descript. d. p. gr. d. Stosch. p. 204. nr. 1232.).

Pan hatte den Athenern zu Land bei Marathon geholfen. Auch in der Seeschlacht sollte er ihnen beigestanden haben (Scholiast. Sophocl. Ajac. 707.). Vielleicht bezog man darauf den gehörnten mondförmigen Kometen, den man vor Xerxes Einfall in Attika sah.

Er gehörte durch seine mondsartigen Hörner zu der Gattung die die Alten die Hörnerkometen nannten. (Über die Kometenarten vergl. Aristotel. Meteorolog. I, 6 seqq.). Bei Lydus der sich auf Aristoteles beruft, heifst er ausdrücklich κεράστης, der gehörnte (de mensib. p. 118.). Gerade so heifst Pan im Orphischen Hymnus (X, nach der neuen Abtheilung XI, vers. 13.). Man weifs, dafs man mit dem gehörnten Zeus auch die Idee des Demiurgen verband (Gesner ad Fragg. Orphic. 28, 13.). Wie es mit jenem Kometen nun seyn mag; auf jeden Fall war und hiefs Pan ausdrücklich Zeus der gehörnte und der Mischkünstler (κεράστης), d. i. der Demiurg. Es ist wohl nicht zu zweifeln, dafs auch in dieser Bedeutung die ursprüngliche Idee des Pan dem Griechischen Volk nicht ganz entschwunden war. Auch sieht man auf Münzen neben dem gehörnten Panskopf (31) das Mysterienkästchen (Pellerin Recueil. T. I, p. 134.). Auch die

(31) Die Verbindung des Pan mit den Mysterien zeigt besonders deutlich ein Relief von Pentelischem Marmor im Musée Napoléon Tom. II, nr. 29, 30. Auf der einen Seite sehen wir die grofse Pansmaske der Ammonsmaske gegenüber. Beide mit der mystischen Binde. Daneben einen Hermes ithyphallicus oder Priapus und einen gefesselten Paniscus; unten Jupiter an der Ziege Amalthea saugend und darneben der mystische Korb mit der Schlange. Auf der Kehrseite tanzende Satyrn und eine Bacchantin.

Dioskurenhüte, die wir oben, neben dem Panskopf auf Münzen nachgewiesen haben, beweisen eben so wohl, wie die Griechischen Vasen, dafs man auch in Hellas niemals ganz aufgehört hat, den hohen Naturgott von Ägypten her, als Herrn der oberen und unteren Sphäre, des Lebens und des Todes zu erkennen.

In die menschliche Geschichte trat Pan noch späterhin ein. Wie er Griechenlands Feinde bei Marathon bekämpft hatte, so half er sie auch noch in Macedonien bekämpfen. Das war ja auch ein altes Ziegenland, und die Ziegen hatten in der Vorzeit schon dem Herakliden Karanos den Weg in die Ziegenstadt Aegae oder Edessa gezeigt (s. oben I, S. 142.). Als jetzt die wilden Gallier hereinkamen, versagte der Ziegengott dem König Antigonus I. Gonatas auch seine Hülfe nicht. Auch jetzt noch wurden durch Pans schrecken die Feinde geworfen und zerstreut (Pausan. X, 23.). Aus jener Alten Verehrung des Bocksgottes stammen die Bockshörner her, die die Macedonischen Könige (ausser den Ammonshörnern am Kopfe, wie man auf vielen Münzen sieht) auf ihren Helmen, zuweilen auch im Bilde auf der Stirne trugen (Eckhel D. N. V. II, p. 123 seqq.). — So war also Pan im Himmelsheer wie in den Armeen auf Erden hülfreich und mächtig.

## §. 20.

### *Von den Musen.*

Pan hatte mit der Musen-Amme Eupheme den Krotos erzeugt. Schon deſswegen könnte der Musen hier gedacht werden. Doch gehören sie überhaupt in den Kreis der Orphisch-Bacchischen Religionen. Nicht etwa deſswegen, weil Diodorus (I, 18.) diese Wesen zu Begleiterinnen des Osiris macht, sondern weil ihr ältester Dienst, wie es scheint, aus Thracien, Macedonien und aus dem Schoos der dortigen Apollinisch-Bacchischen Priesterschulen ausgegangen ist. Auch haben wir oben einen singenden Dionysos kennen gelernt, und zwar in demselben Sinn so genannt, in welchem Apollo der Musaget heiſst; und dieses Apollons Bild nebst den Bildern der Musen und ihrer Mutter haben wir ebendaselbst verbunden gesehen mit dem Idol jenes Sängers Dionysus (Pausan. Attic. cap. 2 und 32.). Pan erzeugte den Krotos mit der Amme der Musen. Dieser letztere hielt sich deſswegen nicht im Lande des Vaters, sondern vielmehr auf dem Helikon auf. Dort zeichnete er sich als Jäger aus, und unterstützte den Gesang der Musen durch die nützliche Erfindung des lauten Tactschlagens. Daher ward er auf ihr Bitten von Zeus als Schütze unter die Sterne versetzt, und ein kleiner Kranz ward vor seine Füſse gelegt (Sositheus apud Eratosthen. Catast. 28. vergl. Hygin. poët. astron. II, 27.). Das war die eine Erklärung

dieses alten Sternbilds; nach einer andern war der Schütze vielmehr ein Centaur. Nach jener sehen wir den Sohn des Lärmgottes Pan, als einen Laut personificirt, der in regelmäſsigen Intervallen widerkehrt, als das Tactschlagen (Κρότος.). Diese Erklärung des Schützen mag allerdings etwas spätern Ursprungs seyn, wie dann der Zeuge dafür Sositheus erst zum Tragischen Siebengestirn gezählt wird. Sie gehört jedoch, ihrem Geiste nach, jener alterthümlichen Ansicht an, nach welcher astronomische Verhältnisse nach musikalischen betrachtet, und die groſsen Sternengötter wie Pan, Jupiter u. s. w. mit den Erfindungen in Gesang und Musik in Verbindung gesetzt wurden.

Bemerkenswerth ist auch der gemeinschaftliche Gottesdienst, den Hermes mit Apollon und mit den Musen hatte, und zwar gerade in Arkadien. Zu Megalopolis nämlich sah Pausanias noch die Trümmer eines diesen Gottheiten zusammen gewidmeten Tempels (Arcad. cap. 32.). Von dieser Verbindung des Hermes und der Musen will man noch auf Denkmahlen Spuren finden. So hat er z. B. auf Gemmen die Federn über der Stirne, wie sie, und den Globus zu seinen Füſsen, wie die Muse Urania (vergl. Museum Florentinum Tom. I, p. 143.). Der Musenfreund Hermes kann uns noch auf einem andern Wege der Grundidee der Musen näher führen. Seine Mutter ist Maia (Μαῖα) sie ist Tochter des Atlas (Hesiod. Theogon. 938

ff.) jenes Trägers der Himmelssäulen, jenes weisen Mannes, der des Himmels Stützen kennt und des Meeres Tiefen (Ibid. 517. vergl. Odyss. I, 52 seq.). Ihre Mutter ist Pleione, des Okeanos Tochter (Apollodor. III, 10, 1.) und Maia selbst ist die älteste der sieben Plejaden, neben denen Atlas mit der Äthra (er selbst aber wird zuweilen des Äthers Sohn genannt. Servius ad Virgil. Aeneid. IV. 247.) auch die Hyaden (also zwei Töchterchöre von Sternen im Bilde des Stiers) erzeugt hatte. Lauter Stammtafeln, in denen wir den Sternenhimmel mit dem Gewässer des Oceanus und mit der Weisheit aus der Tiefe verbunden sehen. In einer Grotte hatte auch Zeus den Sohn Hermes mit des Okeanus Enkelin Maia erzeugt; und ohne Zweifel ist Hermes als Musengenosse den Tiefen der Erde so vertraut, als den Höhen des Himmels; welche beide Eigenschaften ausdrücklich von ihm gerühmt werden.

Gehen wir nun der Sprache nach, so leitet uns diese auf denselben Ideenkreis. Maia (Μαῖα) heifst die Mutter, die Hebamme und die Sucherin. Alle diese Begriffe fliefsen aus Einer Stammwurzel μάω ich suche, forsche. Daraus leitet sich die Form μαίω ab, welche der Μαῖα noch näher liegt. Alle diese Formen μάω, μαίω, μόω kommen in dem gemeinsamen Begriff des Sinnens und des Suchens in der Stille und Tiefe überein, aber auch in der andern

Ideenreihe des Stillen Wirkens und Bildens, sowohl im mütterlichen Schoofse als in Gedanken. Daher Mutter, Hebamme, Bildnerin und Sucherin, Finderin. Daher ward die Mutter Maia auch als Erfinderin gedeutet, und Hermes ist ihr Sohn und ihr geistiger Fund. Keinen andern Ursprung hat aber Wort und Begriff der Muse. Μαῖα und Μῶσα (Μοῦσα) fallen in der gemeinsamen Stammwurzel des Suchens, des Bildens und Findens (μῶσθαι) zusammen, und so werden beide Wörter auch von den Alten zusammengestellt (Etymolog. magn. in Μοῦσα.). Zwar gaben Andere, andere Herleitungen, zum Theil lächerliche an, die wir übergehen. Diodorus wollte wissen, die Musen seyen von μύειν genannt, weil sie die Menschen in verborgene Erkenntnisse einweihen (IV. 7.). Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs die schon von Platon (Cratyl. p. 77 ed. Heind.) angegebene Etymologie: μωσθαι Suchen die wahre ist, wofür sie auch von den Sprachgelehrten fast einstimmig erkannt worden (32). Die Dorer und Aeolier, die statt

(32) s. Hemsterhuis und Lennep in dessen Etymolog. l. gr. p. 421, 434. Gale zum Cornutus d. Nat. D. cap. 14. Die Ausleger zu der Stelle des Epicharmos bei Xenophon. Memorabil. II, 1, 20. Wesseling zum Diodor. l. l. und Toup Emendatt. in Suidam II, p. 303 ed. Lips. Gelegentlich bemerkt, befremdet es auf den ersten Blick, wenn Scaliger zum Festus in der Stelle des Hyginus (p. 13 ed.

μοῦσα μῶσα sagten (Gregorius de Dialect. p. 246, 584.) erhielten also die Erinnerung an den wahren Ursprung dieses Namens in getreuerem Gedächtniſs.

Also jene Maia, die vom Vater her aus dem Äther, von der Mutter aus dem Ocean abstammte, und die nun als die Führerin des Plejadenchors den Regen aus dem Schoos der Wolken vorbedeutete, und mit ihren Schwestern den Schiffern ein bedeutendes Sternbild war, Maia die Nymphe, die mit ihren Schwestern gleichfalls den Sonnenstier und den Stiergott aus der feuchten Tiefe, Dionysus, mütterlich genährt und auferzogen hatte, diese Maia konnte auch Muse heiſsen. Sie war die Mutter, die Bildnerin im Stillen und die Pflegerin; sie war die Wahrsagerin aus des Himmels Tiefe und

Stav.) statt: Ex Jove et Moneta Musae: Ex Jove et Moneta Maia setzte. Auch ist Verheyk (ad Antonin Liberal fab. 9.) dabei angestoſsen. Aber ganz gewiſs hatte der groſse Mann hierbei aus urkundlichen Quellen corrigirt, wie uns die oben angeführte Stelle des Etymolog. magn. nicht zweifeln läſst. Der Sinn ist: Jupiter zeugte mit der Moneta (d. i. mit der Mneme oder Mnemosyne, die auch Moneta hieſs) die Muse d. i. die Maia. So dürfen wir auch eine ältere Quelle vermuthen, aus der Nonnus (Dionys. lib. V. p. 46. Hanov.) schöpfte, wenn er die Muse Polyhymnia μαῖα χορείης Mutter des Tanzes nennt.

die Geberin der Feuchtigkeit. Nicht bloſs sie konnte so heiſsen, sondern alle ihre sechs Schwestern, ja alle Nymphen insgesammt, und sie hieſsen so: Karios (berichtet uns Nikolaos aus alten Quellen beim Stephanus von Byzanz in Τόῤῥηβος) Karios, des Zeus und der Torrhebia Sohn, hörte, da er um einen See herumgieng, der Nymphen Stimmen, lernte dadurch Gesang und Musik und ward Lehrmeister der Lydier in diesen Künsten. Die Nymphen heiſsen bei den Lydiern auch Musen. (vergl. Fragg. histor. graec. antiqq. p. 156.). Aus andern Nachrichten erfahren wir, daſs diese Namensgemeinschaft der Musen mit den Nymphen im alten Griechenland ziemlich allgemein war (Scholiast. Theocrit. V. 149. VII 92. Hesych. und Suidas in νύμφαι.). Also aus des Wassers Tiefen, wie aus der Höhe des Himmels kommt jener Hauch höherer Kunde, die den Erregten zum Weissagen und zum Singen treibt. Auch hier wieder jenes Ahnen von einer Einheit des Menschengeists mit dem Geist der Naturelemente. Nymphen aber heiſsen besonders Musen, in so fern sie die Inhaberinnen der begeisternden Quellen sind: Vorstellungen, die sich im Griechischen Volksglauben verbreitet finden, und wovon Voſs (zu Virgil. Eklog. VII, 21. ff.) mehrere Belege aus den Alten gegeben und einige Dichterstellen übersetzt hat. Z. B. aus einem Gesang an Apollo (s. Porphyrius de antro Nymph. cap. 8. p. 8. ed. Goens) wo es von den Nymphen heiſst:

„Dir haben sie Quellen **sinniger** Gewässer
Gehöhlt, in Grotten weilend,
Mit **Hauchen der Erde** genährt
Zur heiligen Stimme des Gesangs."

Daher denn jene Vorstellungen von den begeisternden Musenquellen Hippokrene, Aganippe u. dergl. — Ideen, die ganz mit dem Italischen Volksmythus von der im Flusse Numicius wohnenden Anna Perenna zusammenhängen, die dem Römischen Volke Rath und Hülfe giebt, und mit der Sage vom Könige Numa, der sich bei der Nymphe Egeria Raths erholt (33). Und auch der Römer hatte ja seine Maia (Μαῖα). Freilich war sie ihm die Mutter **Erde**. Als solcher feierte er ihr am ersten Mai ihr Jahresfest (Frontejus apud Lydum de mensib. p. 104.). — Aber auch diesem Wesen, wenn man es genauer betrachtet, liegen dieselben Begriffe zum Grunde. Denn auch in des Römers Ansicht hatte die Erde geistige und eingeistigende Kräfte. Hermes (sagt Mummius ibid.) ist **der sich äussernde Verstand** (wobei die Idee der **Rede** als des sich äussernden Verstandes vor-

(33) Derselbe Numa hatte auch mit den Musen Umgang, und legte ihnen alle seine Weissagungen bei. Vor allen aber verehrte er **eine** (Tacita, die **Stille**). — Also wieder dieselben Volksideen, wie bei den Griechen. Über diese Musen (Camenae) des Numa vergl. Plutarch in Numa (p. 165. A. B.).

waltet), — nun reden aber die Kinder nicht eher, als sie die Erde (Μαῖα) berühren, und auf den Boden treten. In solchen allenthalben verbreiteten Volksbegriffen erkennen wir auch den Grundbegriff der Musen. Sie waren diesemnach ganz allgemeine Wesen der alten Naturreligion. Sie gehörten dem Himmel und der Erde an; und mithin muſste jedes Land, der Hellenen, das seine Astrologen und Seher hatte und seine Wassergrotten und Erdschlünde u. dergl., auch eine Muse oder Weissage- und Gesangnymphe aus der Tiefe haben. Oft hatte es ein ganzes Geschlecht solcher Wesen. Arkadien also, dieser Gebirgs- und Wasserkessel, voll von den merkwürdigsten Grotten, wo der Grottenfreund (ἀντροχαρής Orph. hym. XI, XXXII.) und Wahrsager Pan, und der Erdhermes (χθόνιος) einheimisch waren, dieses so merkwürdige Land hatte von der Natur vorzügliche Ansprüche erhalten, Musen und der Musen Amme zu besitzen.

Diese Arkadischen Götter treten durch die Lyra mit den Musen in eine neue Verbindung. Wie Pans siebenröhrige Hirtenpfeife das Vorbild der Apolloslever war, so erfand Hermes die siebensaitige Lyra. Davon singt schon der Homeride im schönen Hymnus auf diesen Gott (vers. 51.). Sie ward aus der Schildkröte gemacht, worüber der kunstreiche Erfinder die Sehnen der gestohlenen Apollo'srinder spannte. (Eratosth. Catast. cap. 24.). Arkadien war das Land der

Schildkröten. In seinen Wäldern sah man dergleichen von besonderer Gröfse, namentlich am Parthenion und an einem andern Berg, der mit dem Kyllene zusammenhieng und defswegen auch Chelydorea (der Schildkrötenberg) hiefs (s. Pausan. Arcad. cap. 17, cap. 23 und 54.). Aber auch Ägypten kannte in seinem Hermes einen Erfinder der Lyra, und zwar auch aus Veranlassung des Fundes einer Schildkrötenschaale, auf die der Gott zufällig am Nilufer stiefs (Euseb. Praep. Ev. II, p. 29.). Wirklich will Pococke Spuren davon in einem Wandgemählde an einem Tempel zu Thebe in Ägypten gefunden haben: zwei Figuren, die eine mit zwei Flügeln am Kopf, die andere mit der Schaale einer Schildkröte statt des Hutes. Winckelmann (monumenti I, p. 51 zu nr. 39.) hält diefs für sehr wahrscheinlich, und weifet einen Stoschischen Scarabaeus nach, der den Hermes mit der Schildkröte auf der Schulter darstellt.

Hermes gab seiner Schildkrötenleyer sieben Saiten nach der Zahl der Planeten (Scholiast. Arati Phaenom. 296, p. 70 ed. Buhle.). Also die Mercursleyer ist ein planetarisches Symbol, wie die Pfeife seines Sohns, des Pan; und die sieben Sphären sind in beiden Instrumenten versinnlicht. Eratosthenes dagegen (cap. 24) und aus ihm Hyginus (poët. astron. II, 7 p. 439) erzählen uns, dafs der Gott bei seinen sieben Saiten auf die sieben Plejaden sah, deren älteste seine Mutter Maia war. Diese Leyer empfieng nun Apollon und schenkte sie dem Orpheus, einem Sohn

der Muse Kalliope. Dieser gab ihr nach der Musenzahl neun Saiten. Darauf folgt die Geschichte von dem blutigen Tod dieses allzueifrigen Apollo'sdieners, (aus den Bassariden des Aeschylos.) Die Musen, fährt darauf die Erzählung fort, begruben die Glieder des zerstückelten Sängers zu Libethra, die Lyra aber ward auf ihre Bitte von Zeus zu ihrem und Orpheus ewigem Gedächtniſs unter die Sterne versezt (Eratosth. Hygin. ll. ll.). Ich will mich hier bei den verschiedenen Sagen von der Orphischen Leyer und von ihrer Beschaffenheit nicht aufhalten. Bekanntlich werden ihr in bedeutenden Stellen der Alten vier Saiten beigelegt; und so finden sich dergleichen Verschiedenheiten mehr, worüber man Spanheim (Remarques sur les Cesars de Julien p. 117) Hemsterhuis (zum Lucianus II p. 271 Bip.) und die Nachweisungen der Ausleger zum Hyginus (l. l.) nachlesen mag. Daſs die Hermesleyer sieben Saiten hatte, war eine berühmte Tradition, worauf auch Euripides in der Alcestis (v. 446) und Mehrere anspielen. Es war ein Arkadischer Mythus und griff in die Göttersymbolik der dortigen grossen Gottheiten ein. Was wir also über den ausländischen Ursprung derselben beim Pan bemerkt haben, gilt auch hier.

Aber mit den neun Saiten zieht dieser Mythus in die Orphischen Schulen hinüber und nach Thracien hin. Von dorther kommen, wie wir gleich hören werden, die neun Musen. Vorerst bleiben wir bei der

Lyra stehen. Zu Libethra war Orpheus von den Musen beerdigt. Das ist das Thracische, nachher zu Macedonien gehörige Libethra (Schaubach ad Eratosth. l. l.). Zu Libethra sollte auch Pythagoras in die Orphischen Mysterien eingeweiht seyn. (s. oben III S. 182 f.) Derselbe Pythagoras pflegte in seiner mysteriösen Sprache die Pleias (die Plejaden) die Leyer der Musen zu nennen (Porphyr. vit. Pythag. p. 42 ed. Kust.). Das war die Hermeslyra, die der erfinderische Gott nach den Arkadischen Musen, d. h. nach den Pleiaden benannt hatte. Derselbe Philosoph nannte auch die zwei Polarbären der Rhea Hände (Iliad.). Dieses erinnert uns wieder an der Rhea Hund, Pan, den ja Epimenides den Sohn der Kallipo (der grossen Bärin) genannt hatte. Also auch diese Combination der Siebenzahl von Musen war in Orphische Schulen übergegangen. Das waren wieder Verschmelzungen der Apollinischen und Bacchischen Lehren. Pan hat die siebenröhrige Pfeife, und Pans Heerführer Dionysos ist auch der Plejaden Zögling, nicht blos der Hyaden (Pherecydes ap. Scholiast. Germanici p. 65 ed. Buhle) und Bacchus, der die Plejaden anführt, wie auf der d'Orsay'schen Vase (s. Dionysus p. 275), wo er mit dem Stierkopf vor ihnen hergeht, ist Chorag einer Siebenzahl von Nymphen oder Musen. Gerade in der Siebenzahl werden wir im Verfolg den Apollo und Dionysus befreundet sehen, wenn der in sieben Stücke zerrissene Dionysus von dem Apollon am Parnaſs beer-

digt wird. Aber diese Sagen greifen in die Korybantischen Mysterien von Kreta hinüber, wo an ähnliche siderische Verhältnisse gewisse Lehren geknüpft waren, die wir weiterhin berühren werden.

Aber die Neunzahl der Musen siegte im herrschenden Religionssystem, wie in Thracien, so auch in dem eigentlichen Musenland in Boeotien. Nach dieser Lehre war Apollon der eigentliche Musaget (μουσηγέτης) wie er in unzähligen Stellen der Alten hieſs (Wesseling ad Diodor. I, 18.) und als solcher, bei den nachherigen Volksdichtern, Anführer eines Chors von neun weiblichen Wesen. Nach Plutarchus (Sympos. VIII, 14) ward erst durch Hesiodus diese Zahl herrschend. Pausanias in der Hauptstelle (Boeot. cap. 29 seq.) läſst sie durch Pieros aus Macedonien nach Thespiae in Boeotien bringen.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir was übrigens von den Musen im Wesentlichen zu bemerken ist, ganz kurz in wenigen Umrissen andeuten. Durch die bisherigen Erörterungen glaube ich die natürlichen Anlässe und so zu sagen die Wurzeln dieses Mythus nachgewiesen zu haben. Es ergibt sich hieraus zur Gnüge, daſs seine Quelle jene Naturreligion war, nach welcher die lebendige Einbildung der Griechen dem Gewässer und den mit Erddünsten geschwängerten Quellen begeisternde Kräfte beilegte; womit sich dann frühzeitig gewisse astrono-

mische Kenntnisse von den Planeten, von den Plejaden und von einigen Sternen erster Grösse, wie die Lyra ist, verbunden hatten, Erkenntnisse welche die symbolische Priesterlehre des Auslands sehr früh unter musikalischen Bildern vorgetragen hatte. So sehen wir, wie einerseits jede Provinz von Griechenland ihre einheimischen Musen hatte; nach verschiedener Zahl und Abstammung; wie insbesondere aber Thracien mit seinen alten Astrologen und Priestern, sodann Delphi mit seinen Erddämpfen und Apollinischen Orakeln und der Helikon mit den Wäldern, Grotten und Quellen um ihn her als Hauptsitze dieses Musendienstes hervortreten konnten; zumal das leztere Local, wo sich frühzeitig eine Pflanzschule Thracisch-macedonischer Sänger niedergelassen zu haben scheint.

In jener Hauptstelle des Pausanias (IX, 29) wird der Musendienst in Böotien als sehr alt angegeben. Die Aloïden, Otos und Ephialtes aus der uralten Stadt Orchomenos hatten die Stadt Askra gebaut, und zuerst auf dem Helikon den Musen geopfert. Also Riesen aus der grauen Vorzeit. — Sagen von diesen Aloïden (s. Homer Iliad. V. 385. Odyss. XI, 304. Apollodor. I, 7. 4. Hygin. fab. 28 ibiq. Interprett.). Die drei ältesten Musen dieser Aloïden Melete, Mneme und Aoede (Μελέτη, Μνήμη, Αοιδή). Sinn und Bedeutung dieser Angabe. Andere Nachrichten von der Zahl der Musen: zwei, vier,

sieben, acht (s. die weitläuftigen Ausführungen des Tzetzes zu Hesiodi Ἐργ p. 6 ed. Heinsii, wo unter vieler Spreu noch manches Brauchbare liegt, und vergl. damit Davies zu Cic. de N. D. III, 21 und die Ausleger zu Hygin. p. 340 Stav.) Angabe der Vierzahl bei Cicero (a. a. O.) Thelxinoë, Aoede, Arche, Melete. Dies sind die vier ersten Musen, Töchter des zweiten Jupiter. Darauf folgen die zweiten, Töchter des dritten Jupiter und der Mnemosyne, neun an der Zahl, und darauf die dritten, gleichfalls neun, Töchter des Pieros und der Antiopa (34). Abweichende Genealogien der Musen. Die bemerkenswertheste ist die des Alkman und Mimnermos. Jener nannte sie Töchter des Uranos und der Gaea (Diodor. IV, 7.); dieser lies die ältern Musen vom Himmel und von der Erde erzeugt werden, die jüngern aber vom Zeus (Pausan. IX, 29. vergl. Scholiast. Apollonii III, 3.). Die neun Musen des herrschenden Systems waren Töchter des Zeus und der Mnemosyne (Hesiodi Theog. 53 seqq. Mnemosyne (Μνημοσύνη) heifst auch Mneme, daher die Musen Mne-

(34) Ich folge in dieser Stelle den Berichtigungen von Davies, da sie durch mehrere meiner Handschriften bestätigt sind. Ueber den Namen Pierinnen von Pieria (Πιερία) und von Pieros (Πίερος auch Πιὴρ aber nicht Pierius, wie die Abschreiber hie und da verdorben haben) vergl. Verhey'k zum Antonin. Liberal. (p. 62.)

monides; auch heiſst sie Moneta (s. oben). Die Amme Eupheme (Εὐφήμη). Bemerkungen über die Neunzahl, über das Homerische und Hesiodeische Musensystem (vergl. Heyne opuscc. acad. II p. 310).

Namen der neun Musen des Volksglaubens: Κλειώ, Εὐτέρπη, Θάλεια, Μελπομένη, Τερψιχόρη, Ἐρατώ, Πολύμνια, Οὐρανία, Καλλιόπη. Sinn und Bedeutung dieser Namen (vergl. die Nachweisungen von Muncker und Staveren zum Fulgentius cap. 14 p. 640.).

Wohnsitze: Gebirge, der Olympos (Homerische Vorstellungen), der Berg Pimpla in Macedonien, der Pindos in Macedonien, Thessalien, Epirus; der Parnassos in Phocis; wo die Κασταλία κρήνη und das Κωρύκιον ἄντρον. Der Helikon (Ἑλικών) in Boeotien, wo die begeisternden Quellen Hippokrene und Aganippe (Ἱπποκρήνη, Ἀγανίππη). Auch Böotien hatte jezt seinen begeisternden Brunnen Λείβηθρον (Libethron oder Libethra auch Libethros) und Libethrische Nymphen-Musen. Ueberhaupt Boeotien das eigentliche Vaterland dieser Neunzahl der allgemein verehrten Musen. Ein Blick auf die Beschreibung des Pausanias (IX, 29 seqq.) von den Merkwürdigkeiten des Helikon und des Musenhains: die Bilder der Eupheme, des Linos, die Bildsäulen der Musen von den Künstlern Kephissodotos, Strongylion und Olympiosthenes. Die Bilder des Apollon und Hermes; der Bacchus von Lysippos; die Statuen

des Thamyris, Arion, Hesiodos, des Orpheus endlich, und neben ihm die Telete und andere. Der Boeotische Mythus, den schon Pherekydes kannte (ap. Scholiast. Apollonii I, 736 seq.) lies die Apollonsleyer, die nach obiger Erzählung beim Eratosth. (cap. 24) die Musen nach Orpheus Tod niemand zu geben wufsten, dem Amphion schenken, in dessen Hand sie wieder andere Wunderdinge that; welches der Gegenstand von berühmten Gemählden ward (s. Philostrati Icon. I, 10 und daselbst Olearius.). — Jungfrauenschaft der Musen (ἀειπαρθένοι) Sinn und Bedeutung dieses mythischen Zugs, und Erinnerung an die παρθένος Athene. Hinwieder Mutterschaft der meisten unter ihnen. (vergl. Hemsterhuis ad Lucian II, p. 300 Bip. Heyne ad Apollodor. p. 13. Valkenaer ad Callimachi Elegior. Fragg. p. 183.) Verschiedene Versuche diesen anscheinenden Widerspruch auszugleichen. Berühmte Söhne: Orpheus von der Kalliope. Linos von derselben, oder von der Urania (Hesiodi Fragm. ap. Eustath. ad Iliad. XVIII p. 1163.) Hyakinthos von der Klio; Rhesos von der Terpsichore und daneben die Geburt der Sirenen von Erato (Apollodor. I, 3, 2.).

Ämter der Musen. Unterscheidung der alten Homerischen und ähnlicher Vorstellungen von den späteren: Sängerinnen um die Göttertafel unter Apollons Leitung (Iliad. I. 603. vergl. die Vorstellung auf dem Kasten des Kypselos bei Pausanias V. 18). Ihr Kla-

gegesang auf den Tod des Achilles (Odyss. XXIV. 60). Spätere bestimmtere Austheilung einzelner Geschäfte nach den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft und Kunst. Hauptstellen: Anthol. gr. Tom. III p. 214, 220 seq. ed. Jacobs; Ausonii Idyll. XX. — Einige Hauptzüge ihrer mythischen Geschichte, ausser den Obigen: Das Blenden des Sängers Thamyris (s. Apollodor. II, 3, 3. Pausan. IV, 33.) Der Wettstreit mit den Sirenen und der Sieg über diese. Σειρήν. Bedeutung des Namens. Verschiedene Angaben ihrer Abkunft. Töchter des Phorkos nach Sophocles bei Plutarch. (Sympos. IX, 14.) Töchter der Erde (Eurip. Helena 167) u. s. w. Homerische Vorstellungen von ihnen (Odyss. XII, 37 ff. und daselbst Eustathius und Scholl.) Weitere Ausbildung dieser Ideen bei Plato, bei den Orphikern, bei Apollonius (IV. 891.) u. s. w. bis zu den spätern Lateinischen Dichtern (vergl. Heyne ad Apollodor. p. 15, 47, 85). Ihre Geburt (vergl. Winkelmann monumenti ined. zu nr. 46 p. 41. und Spanheim de usu et pr. num. V. 3.). Ihre Zahl und Namen, und die Geschichte des Wettstreites selbst (s. Pausan. IX, 34. Hygin. fab. p. 13 und daselbst die Ausleger, besonders Antoninus Liberal. fab. 9 und daselbst Verheyk). Die symbolische Bedeutung der Sirenen auf Grabmählern, z. B. auf der Trauerpyramide des Hephaestion (Diodor. Sic. XVII cap. 115 mit den Erläuterungen von Saintecroix Examen critiq. des Hist. d'Alexandre p. 468—472.).

Vorstellungen der Orphiker von den Musen nach dem Hymnus (LXXVI [75]). Andere Theorien über diesen Mythus, besonders in Betreff der Neunzahl (s. Plutarch. Sympos. VIII, 14. Varro ap. August. de Civ. D. II, 17. Cornutus de Nat. Deor. cap. 14.) wobei zum Theil die Begriffe von der Neunzahl als der vollkommensten und als des Produkts der Trias zum Grunde liegen. Physiologische Ansicht der Zehnzahl der Musen mit Apollo nach den zehn zur Menschenstimme mitwirkenden Organen (Anaximander, Xenophanes und Andere bei Fulgentius mythol. cap. 14, p. 640 Staver.). Spätere Betrachtungsart nach dem Kreis der Wissenschaften (Fulgentius ibid. vergl. Tzetzes ad Hesiod. p. 6 seqq. Hiemit verbinde man nun den neulich edirten Hermias ad Platonis Phaedrum, p. 201 ed. Ast. über die Musen und über die Schreibekunst, mit Beziehung auf die bekannten Aeusserungen des Plato daselbst.).

Kunstvorstellungen der Musen. Ihre Attribute; Beflügelt, aber nicht beständig (Winckelmann Monum. I, 2 seq. 1. Voſs mythol. Br. II, 38) Federn auf dem Kopf. Winckelm. l. l. vergl. Museum Florentin. Tom. I, p. 143, mythische Erklärung: als Zeichen des Sieges, den sie über die Sirenen davon getragen. Der Ort in Kreta, wo diese ihrer Federn beraubt wurden, hieſs Ἄπτερα (Steph. Byz. in voc. und Eustath. ad Iliad. I, 201). Die andere Deutung bezieht dieses At-

ttribut auf die hohe Richtung ihrer Gedanken. Hierbei Erinnerung an andere bildliche Vorstellungen der Dichter und Künstler, vom Pegasos (Hesiodi Theog. 281. Apollodor. II, 3, 2.); von dem Musenwagen (Hemsterhuis zum Lucianus I p. 198 Bip.); der Kranz der Musen von Palmblättern; sonstiges Costume, sie wurden niemals mit entblöfster Brust vorgestellt (Winckelm. a. a. O. I, 15, 41); die drei berühmten Musen von drei der älteren griechischen Künstlern, Kanachos, Aristokles und Ageladas. (Ebendaselbst Vorbereitung S. 40 f.)

Unter den noch vorhandenen Kunstwerken zeichnen sich besonders aus die Musen in der Pio-Clementinischen Sammlung, jezt in Paris; worüber so wie über die Kunstcharakter der Musen überhaupt die inhaltsreichen Bemerkungen von Ennio Quir. Visconti zum Museo Pio-Clementino Tom. I tav. 17—28 und dann zu Tom. IV. tav. 14, 15. nachgelesen werden müssen. Die Abbildungen sind im genannten Werke Tom. I a. a. O. und neuerlich im Musée Napolêon Tom. I pl. 25 seqq. gegeben. Daneben verdient das Herkulanische Gemählde mit den neun Musen, denen die Namen beigeschrieben sind, Aufmerksamkeit (s. Pitture d'Ercolano T. II tav. 2—9). In diesem Bilde sind die Attribute und Charakterzüge so vertheilt: Klio hat eine halberöfnete Bücherrolle; Melpomene verschleiert hält die tragische Maske und stüzt sich mit der Rechten auf eine Keule; Thalia

führt das Pedum und die komische Maske; Kalliope faſst in beiden Händen ein zusammengerolltes Pergament; Enterpe hält sonst eine, auch zwei Flöten, aber auf dem Herculanischen Bilde ist die Figur dieser Muse dergestalt erloschen, daſs nichts mehr erkennbar ist; Terpsichore rührt eine siebensaitige Lyra; Urania hat in der Linken eine Kugel, in der Rechten einen Stab, womit sie die Kugel bezeichnet; Erato schlägt eine neunsaitige Leyer mit einem Plectrum, Polymnia legt in sinnender Stellung den Zeigefinger der rechten Hand auf den Mund. Andere Kunstdenkmahle mit den Bildern der Musen: die Münzen der Gens Pomponia; das Capitolinische Basrelief, jezt im Musée Napoléon, und andere Reliefs; der Sarcophag in der Villa Mattei, in der Townleyschen Sammlung; das Mosaik von Italica; die Musen auf dem Agath des Pyrrhus von Epirus; die Genien der Musen im Museo Pio-Clementino. (vergl. Millin im Magazin encyclopédique 1808 Novembre p. 38 seqq.) Nach dem Herculanischen Gemählde haben wir auf unserer Tafel VI nr. 2 die Polyhymnia mitgetheilt; worüber zum Schluſs noch einige Worte folgen mögen. Ein Mythus legt ihr die Erfindung der Lyra bei (Scholiast. Apollonii Argon. III, 1). Darauf bezieht man die Schildkröte, die man neben ihr auf Münzen sieht. Auch ward sie zur Erfinderin der Harmonie gemacht, daher die Stellung ihres Fusses zum Tactschlagen, auf Münzen (Haverkamp Thes. Morell. I, 348.). Eine Genealogie (Schol.

Apollon. Argon. I, 3) nennt sie auch Mutter des Orpheus und Gattin des Oeagrus. Sie ist zuweilen mit Rosen bekränzt, zuweilen trägt sie ein Diadem. Sie kommt vor in Statuen, die man oft mit der Flora verwechselte, auf Basreliefs, auf einem Mosaïk, auf einer Vase und auf einer Münze des Antonius Musa. Sehr sprechend ist ihr Bild in der Statue zu Paris (s. Museum Pio-Clement. T. I tav. 24, vergl. Musée Napoléon T. II pl. 35.) Einen Kranz auf dem Kopf, sonst ohne alle Attribute steht sie da, in nachdenkender Stellung. Ihre Hände hat sie in den Peplus gewickelt; mit Einem Wort wir sehen in ihr ein tief sinnendes Wesen aufs bedeutendste vorgestellt. Man kann sie mit dem gelehrten Visconti (a. a. O. p. 46) als Muse des Gedächtnisses nehmen, die sich in sich selbst zurückzieht, und in sich sammelt. Sie hat ja Vieles zu singen, und viele Mythen zu erzählen (35), wie die Unterschrift des Herculanischen Gemähldes von ihr sagt. Auf diesem leztern Bilde erscheint sie auch ohne alle Attribute; nur daſs sie, statt ihre beiden Hände in den Peplus zu wickeln, den Zeigefinger der Rechten auf die Lippen legt. Das ist die Polyhymnia, von der Ausonius (a. a. O.) singt:

(35) Daher wir ihr auch in dieser Schrift, wo wir nicht alle Musen ausführlich und auch in der Abbildung darstellen konnten, vorzugsweise einen Platz gegeben haben.

„Signat cuncta manu, loquitur Polyhymnia gestu"

Das ist das redende Stillschweigen, das ihr ein Epigramm der Griechischen Anthologie (III p. 221 und daselbst Jacobs) beilegt, oder das sinnvolle Schweigen, das Nonnus (Dionys. V, p. 146) von ihr rühmt, das sind die sehr beredten Hände und die zungenbegabten Finger, mit denen Cassiodorus (Var. I, ep. 20) solche mimische Darstellungen bezeichnet.

## §. 21.

*Orphische Kosmogonien und Weltalter.*

Wollte man alle einzelne Angaben verfolgen, so würde eine lange Reihe von Kosmogonien aufzuführen seyn, die sämtlich als Orphisch angegeben werden. Unter den etwas ausführlicher mitgetheilten tritt eine und die andere hervor, die theils wegen der Zeugen, die sie ihn sprechen, theils wegen des Zusammenhangs mit dem, was allgemein als Ägyptische und Altasiatische Vorstellungsart erkannt werden mufs, vorzügliche Aufmerksamkeit verdienen. Wir verweilen bei diesen daher etwas länger. Zuvörderst geben wir von der sogenannten gemeinen (συνήθης) Kosmogonie der Orphiker Rechenschaft, nach Damascius περὶ ἀρχῶν (in J. Chr. Wolfii Anecdot. gr. III, p. 252 seqq.)

Im Wesentlichen enthält sie folgende Sätze (vergl. Kanne Analecta philol. p.

48.): Im Anfang war, die niemals alternde Zeit (Chronos) in Drachengestalt. Dieser Chronos zeugte das unbegränzte Chaos nebst dem feuchten Äther und dem finstern Erebos, und darin erzeugte er ein Ey, das in eine Wolke oder in ein Gewand (36) gehüllet war, welches nachher zerriſs. Aus dem Ey gieng Phanes d. i. Erikapeus hervor, mit goldenen Flügeln, auf den Schultern mit Stierköpfen und auf dem Kopfe mit einer Schlange. Er war Mannweib, und heiſst auch Protogonos, Zeus und Pan.

Phanes ist hier der Orphische Eros, der nach Hymn. VI. 1. im Aether herumschwimmt, zuerst Licht schafft, und dadurch den Anblick des Himmels und der Erde öffnet (Herm. in Platon. Phaedr.). In der Orphischen Argonautik wird der Name passiv erklärt und aus dem Griechischen (cf. Gesner ad

(36) Daſs anstatt ἀργῆτα χιτῶνα, weisses Gewand, gelesen werden müsse ῥαγέντα χιτ. hat Bentley (epistol. ad Mill. p. 454. opuscull. Lips.) aus einer andern Stelle sehr wahrscheinlich gemacht. Diese Verbesserung scheint Kanne nicht gekannt zu haben. Ich folge ihr, obschon der von mir in der Leydner Bibliothek excerpirte Codex Vossianus die alte Lesart gibt. Daſs übrigens auch Pherecydes von Syros seinen Zeus ein Gewand (πέπλος, φάρος) weben läſst, geht aus mehrern Zeugnissen der Alten hervor; s. die Hauptstellen: Maximus Tyr. Dissert. X, 4 und Clement. Alex. Strom. VI, p. 741.

Fragg. Orphei p. 465. Herm.) Einen Bacchuspriester Phanes, der von Theben her einen Zweig dieser Religion nach Sicyon verbreitet hatte, haben wir oben (III, 122) kennen gelernt. Aus dem Griechischen wird der Name Φάνης auch anderwärts erklärt (s. z. B. den Grammatiker Orus beim Etymol. magn. in voce.). Gleichwohl war er wahrscheinlich nicht Griechisch. So urtheilte Bentley schon (a. a. O.). Auch kommt in der Ägyptischen Theologie der Name Phanaces (φανάκης) als Attribut des Osiris vor (Auson. Epigr. 28 seq.). Dies hat mehrere Alterthumsforscher (37) auf die Idee gebracht, das Wort aus dem koptischen Pheneh: der

(37) S. Jablonski voces Aegypt. p. 372. Münter über die Samothr. Inschr. S. 35. und Ignaz Rossi in dem neuerlich erst erschienenen Werk: Etymologiae Aegyptiae (Romae 1808. 4.) p. 230, vergl. Appendix p. 6. Dieses Zusammentreffen ist bemerkenswerth, da die Herleitungen unabhängig eine von der andern vorgeschlagen werden. Die von Accursius und Andern vorgeschlagene Änderung Phanates oder Phanetes statt Phanaces ist nach Rossi unnöthig; da aus Pheneh ganz analogisch φανηχ und Phanaces gebildet werde. Ueber den Phanes hatte sich Jablonski in einer eignen Abhandlung erklärt, die aber noch nicht herausgegeben ist; eben so liegt in den Papieren von Zoëga ein noch ungedruckter Aufsatz über diesen Gegenstand. Möchten meine Bemerkungen darüber Veranlassung werden, diese Arbeiten gelehrter Forscher ans Licht zu ziehen.

Ewige abzuleiten. Dafür spricht Vieles, denn dieser Ewige, der Aeon (αἰών) kommt vorerst in allen Kosmogonien des Alterthums vor. Auch in der Phoenicischen geht aus Kolpia und Baau (38) der Aeon hervor. Bedeutender ist es aber, daſs auch Hermes im Asclepius (p. 82 Patric.) die Aeternitas unter den kosmogonischen Potenzen Aegyptischer Lehre nennt, und daſs Damascius (in vita Isiodori vergl. Photii p. 558 ed. Hoeschel.) bestimmt den Osiris αἰών nennet. Endlich kennt auch der Ägyptier Nonnus (Dionysiac. XII init.) den Phanes in dieser Eigenschaft des Ewigen; ja er nennt ihn ganz bestimmt auch Protogonos (Ibid. vers. 34); welches buchstäblich mit unserer Kosmogonie übereinstimmt, und ihr nicht wenig zur Bestätigung dient, da in solchen Zü-

(38) S. oben (II. S. 14.) Ich hatte dorten gleich βααύτ geschrieben, nach Bochart's Vorschlag (de Colon. Phoen. II, 2 p. 706) dies könnte zunächst an die Buto oder Leto der Ägyptier erinnern, worauf Herr Oberhofprediger von Starck in einem gehaltreichen Briefe mich aufmerksam gemacht hat. Derselbe bemerkt aber richtig, daſs es hier eine Phoenicische Urkunde gilt, und mithin nicht zu rathen ist vom Text des Eusebius, ohne Handschriften abzugehen, um so weniger, da das βάαύ mit dem בהו der Mosaischen Urkunde (Genesis I) so sehr übereinstimmt, die wohl mit Phönicischer Kosmogonie nicht weniger zusammenhängen mag, als mit Ägyptischer.

gen vorausgesetzt werden kann, daſs dieser Panopolit älteren Quellen folgte.

Daſs neben dem Namen Phanes auch noch ein anderer dem Orphischen Dionysos eigenthümlich war, sagt uns Proklos (in Plat. Tim. II, p. 102.). Es ist derselbe, den wir in obiger Kosmogonie lesen: Erikapaios (Ἠρικαπαῖος, auch Ἠρικεπαῖος.). Er hat den Erklärern viele Mühe gemacht, und bisher, will es scheinen, ohne sonderlichen Erfolg. Bentley (epist. ad Mill. p. 454. 528) wagte darüber weiter nichts zu sagen, als daſs er nicht Griechisch sey; ein Urtheil, das sich gewiſs als gründlich bewährt, beides durch die Ansicht der Wortform und durch die Betrachtung, wie ja diese ganze Ideenreihe ganz bestimmt ausländischen Ursprungs ist. Dennoch versuchte Gesner (ad Orph. Hymn. VI [5] 4) die Ausdeutung aus dem Griechischen. Er gibt uns in dem Ἠρικηπαῖος so liest er) einen Frühlingsgartengott, was gewiſs Niemand an der Stelle, wo hier der Name genannt ist, befriedigen wird. Mehr Aufmerksamkeit verdient ein neuer Versuch, den Münter (a. a. O.), wiewohl zweifelnd, macht. Er denkt an das Koptische Er-keb der Vermehrer, oder an Er-hep der Geheimniſsvolle. Folgende Vermuthung von Rossi (Etymol. Aegypt. p. 53) scheint noch mehr für sich zu haben. Hienach ist ερικεπαϊ, oder Koptisch Erkepaï das Wort, d. h. der Lebengeber der Lebendigmacher, mit dem Begriff: der Ur-

heber des neuen, zweiten Lebens. Wenigstens wird bei Malela's (Chronic. 52.) derselbe Erikepaeos ζωοδοτῆς der Geber des Lebens genannt.

Nach dem oben angenommenen Grundsatz: Lehren der ältesten Philosophen als Prüfstein für das zu brauchen, was als Orphisch gegeben wird, können wir manche Übereinstimmung der Hauptsätze des Pherecydes von Syros mit obiger gewöhnlichen Kosmogonie der Orphiker nicht unbemerkt lassen. Er hatte drei Principien an die Spitze seiner Philosophie gestellt: Zeus (Ζὴν, Ζὰν) Chthonia (χθονία) und χρόνος die Zeit (Diog. Laert. I, 119. Cic. D. N. D. I, 14; II, 45.), also Äther, Chaos und Zeit. Zeus der Äther ward als der erste Beweger und Beleber der noch trägen und ungeschiedenen Chthonia (des Chaos) gedacht. Also dieselbigen Principien wie in jener Orphischen Weltansicht, nur mit dem Unterschied, daſs Chronos (die unendliche Zeit), wie es scheint den beiden andern Potenzen von Pherecydes nicht übergeordnet ward. An jene Principien schloſs er zunächst die Elemente, Wasser, Feuer, Erde und Luft an. Ist es wahr, was mehrere Zeugen (Achill. Tat. in Arat. Phaen. cap. 3 p. 123 ed. Petav. Tzetz. in Lycophr. 145. Scholiast Hesiodi Theog. 116 und vielleicht selbst Aristoteles Metaphys. p. 246 Sylb.) ausdrücklich sagen, daſs das Wasser in diesem System das Urelement sey, welcher Satz sich auch durch den

ganzen Zusammenhang desselben bewährt (Sturzii Pherecydea p. 43, 57 seq.), so ergäbe sich daraus eine noch grössere Übereinstimmung mit einer andern Orphischen Kosmogonie, wovon sofort die Rede seyn wird. Aus diesen Übereinstimmungen leuchtet der Ägyptische Ursprung Pherecydeïscher Lehren von selbst ein, den ausserdem Josephus (contra Apion. I p. 1034) bestimmt bemerkt. Doch mochten auch von andern Seiten manche Ingredienzen in dieses System geflossen seyn. So erscheint z. B. der Pherecydeïsche Schlangengott Ὀφιονεύς weder als eine Ägyptische Idee, noch auch in dem Sinn, wie er, einigen Spuren zufolge (z. B. bei Nonnus XII, 45 wo er Ὀφιών heifst; man vergl. Moser zu dieser Stelle p. 256) in der Phönicischen Genesis erschienen war. Beim Pherecydes bekriegt er den Κρόνος und hindert die Weltordnung. Das lautet vielmehr ganz Persisch, und Ophioneus ist hier völlig der feindseelige, böse Schlangengott Ahriman (s. oben II, 207.). Die Harmonie des Pherecydes mit jenen Orphikern im Übrigen, z. B. in Betreff des Gewands, worin, nach jenem Philosophem, Zeus die Erde und den Ogenos (ὠγῆνος - Ocean) bildet, habe ich bereits nachgewiesen.

Eine zweite Orphische Kosmogonie findet sich bey Clemens Roman. (Recognit. ad gentil. X p. 145 Colon.). Hierüber, so wie über einige andere Angaben, werde ich kürzer seyn, um die andere, die den alten

Geschichtschreiber Hellanikos zum Zeugen hat, etwas näher zu beleuchten. Nach jener zuerst genannten beim Clemens ist ein ewiges ungebohrnes und unendliches Chaos (Chaos aeternum, ingenitum atque infinitum) das Princip aller Dinge. Dieses Chaos nenne Orpheus weder hell, noch feucht, noch dunkel, noch warm, noch kalt, sondern es habe Alles als eine gestaltlose Masse in sich verschlossen; bis es sich nach der Zeiten Verlauf in die Eyform zusammengebildet. Aus diesem Ey gieng ein Mannweib hervor, als der Grund aller Dinge, und selbst zuerst aus feinerem Stoffe zusammengesetzt. Es bewürkte auch erst die Scheidung der Elementen, und sezte aus zweyen den Himmel und andern zweyen die Erde zusammen. So weit Clemens. In dieser Kosmogonie ist das Chaos das ungeschiedene, formlose Seyn, die Materie. Auch Apollonius läſst in den Argonauten (I, 495 ff.) von einem Chaos singen, wie von dem noch ganz unentfalteten Wesen der Dinge. Jener Begriff vom Chaos als Materie liegt auch im System des Pherecydes und anderer Jonischen Philosophen älterer Schule. Nach dem Scholiasten des Apollonius (l. l.) hatte Zenon dem Hesiodëischen Chaos den Begriff des Wassers untergelegt. Als Luft nahmen Anaximenes, Archelaos und Euripides χάος (s. Huschke Analecta critic. p. 107 seqq.). Der Grundbegriff von beiden Bedeutungen war der des allumfassenden Elements, welcher aus dem Worte χάω χαίνω ganz natürlich herflieſst.

An demselben Worte steigerte sich der Begriff eben so natürlich nachher fort zur Bedeutung des All als der äussersten Gränze der Dinge (Aristotel. de coel. I, 9.) und dann zur Idee des Universums, als Allheit gedacht, geistig gedacht. Weiter hieſs χάος die Negation des körperlichen Seyns, das Leere, besonders im System der Atomisten (Lucret. V. 417. vergl. Ast Grundriſs der Philologie S. 217.). Wie der Begriff des immer Offenstehens und Aufnehmens von χάω auf die Unterwelt des Ägyptischen Amenthes bezogen ward, ist oben (I S. 341) berührt worden.

Eine dritte Orphische Kosmogonie (bei Cedrenus hist. comp. p. 46 ed. Basil. und bei Malala's Chronograph. IV. p. 29 Venet. die sich beide auf den Timotheos berufen. Cf. auch Suidas in Ὀρφεύς.) sezt wieder den Äther als Princip und stimmt in soweit gut mit der Pherecydëischen zusammen. Zu beiden Seiten des Äthers bedeckte die Nacht Alles was unter dem Äther war, bis das Licht den Äther durchbrach und Alles erleuchtete. Dieses Licht ist das höchste, und zertheilt sich in drei Strahlen Μῆτις, φῶς und Ζωή, und diese drei sind Eins, sie sind der ungesehene unbekannte Gott, der Alles was da ist, gemacht hat, auch das Menschengeschlecht. Man hat in dieser Kosmogonie sichtbare Spuren eines christlichen Verfassers finden wollen. Dieser Meinung ist auch Kanne (Analect. philol. p. 58.) was

man wohl zugeben kann. Damit verträgt sich aber das hohe Alter einiger Hauptideen doch.

Eine vierte Orphische Kosmogonie hatte der Peripatetiker Eudemos, vermuthlich in seinen Astrologumenen, vorgetragen (s. Damascius περὶ ἀρχ. p. 256 ed. J. Chr. Wolf.). Es wundert mich, daſs Kanne (a. a. O.) sie ganz übergangen hat. Ich theile daher das Wesentliche der Stelle des Damascius nach der nöthigen Verbesserung (s. Biblioth. crit. Amstel. II, 2. p. 89.) mit: „Die vom Peripatetiker Eudemos als Orphisch vorgetragene Theologie übergeht alles Intelligible mit Stillschweigen, als eine dunkle und unerklärbare Lehre, beides in Behandlung und im Ausdruck. Vielmehr geht er von der Nacht als erstem Princip aus." Darauf sucht Damascius zu zeigen, daſs auch Homeros die Nacht zum Urgrund aller Dinge gemacht habe, und nicht den Ocean und die Tethys, wie Eudemos behaupte.

Man sieht hieraus, daſs uns Damascius diese Kosmogonie nicht vollständig gibt. Übrigens ist von der Nacht als einem Orphischen Princip bei den Alten öfter die Rede. Darauf spielt Aristophanes in den Vögeln (692 ff.) an. Bemerkenswerth ist die Stelle des Proclus (in Plat. Tim. p. 63 und 96). Dort wird der Orphische Demiurg redend eingeführt mit der Nacht (Νύξ, die dorten auch Μαῖα, heiſst) wie er mit ihr über

die Weltschöpfung zu Rathe geht; eine der Indischen Lehre von der Maia, als Grund der Weltschöpfung, sehr ähnliche Vorstellung. Auch Lydus (de mensibus p. 19) nennt ohne Zweifel aus älteren Quellen, die Nacht, die Erde und den Himmel die drei Principien, die die Orphiker annehmen. Hieraus können wir den lückenhaften Bericht des Damascius aus den Astrologumenen des Eudemos einigermassen ergänzen.

Besonders Bemerkenswerth ist die fünfte Kosmogonie der Orphiker, die wie bei Athenagoras (Legat. pro Christ. (p. seq. ed. Colon. 1686) und beim Damascius (in J. Chr. Wolfii Anecdott. gr. p. 253) lesen. Ich gebe sie, ihrer Wichtigkeit wegen, nach beiden Zeugen abgesondert: Nach dem ersten sezte Orpheus Wasser als dem Anfang aller Dinge. In dem Wasser sezte sich Schlamm zu Boden, und aus beiden ward eine Schlange mit einem Löwenkopf. In der Mitte hatte sie das Gesicht eines Gottes. Ihr Name war Herakles oder Chronos. Sie gebahr ein ungeheuer grosses Ey, erfüllt von der Kraft seines Erzeugers. Durch einen Stofs zerbrach es in zwei Theile, wovon der obere der Himmel, der untere die Erde ward. So gieng die Erde als Göttin hervor; mit ihr begattete sich der Himmel und erzeugte die Klotho, Lachesis, Atropos, auch die Hekantonchiren Kottos, Gyges, Briareus und die Kyklopen Brontes, Steropes, Argos. Da der Himmel diese im Tartaros fesselt, so gebiert die Erde die

Titanen als Rächer. Es folgt darauf die Geschichte von der Entmanung des Uranos, von dem Verschlingen der Kinder, von der Fesselung des Kronos, vom Kampf des Zeus gegen die übrigen Titanen. Darauf verfolgt Zeus, so fahrt die Erzählung (p. 19 seq.) fort, seine Mutter Rhea oder Demeter (denn das sey Eine Gottheit; so muſs der Text ohne Zweifel geändert werden, wie auch der Herausgeber bemerkt hat), die sich seinen Umarmungen entzieht. Sie verwandelt sich deswegen in eine Schlange. Er aber nimmt gleiche Gestalt an, umstrickt sie mit dem sogenannten Herculischen Knoten, wovon der Hermesstab noch das sichtbare Bild ist, und erzeugt mit ihr die Persephone. Diese hatte ausser den zwei natürlichen Augen, noch zwei andere auf der Stirne, dabei hinten am Nacken ein Thiergesicht, und Hörner auf dem Kopfe. Rhea, erschrocken über diese Miſsgestalt, entfloh und reichte ihr die Brust nicht, daher sie auch in der mystischen Sprache Ἀθηλᾶ die nicht gesäugte heiſst, gewöhnlich aber Kore und Persephone. Auch mit ihr begattete sich ihr Vater Zeus in Schlangengestalt, und erzeugte den Dionysos."

Damascius (a. a. O.) läſst sich über diese Genesis so vernehmen: „Die Kosmogonie, die man nach Hieronymos und Hellanikos erzählt, wenn beide nicht etwa Eine Person sind, lautet so: Wasser, sagt er, war zu Aufang, und Schlamm, welcher sich

zur Erde verdickte (39). Diese beiden Principien sezt er als die ersten, Wasser und Erde, leztere als zerstreubar von Natur; jenes als das, wa diese zusammenleimt und zusammenhält. Den Einen Weltgrund vor diesen beiden (Principien) übergeht er als unaussprechlich mit Stillschweigen. Denn eben daſs er gar nichts davon sagt, beweiset (40) sein unaussprechliches Wesen. Ein drittes Princip aber, sagt er (41), sey nach den zweyen gebohren worden und aus ihnen, aus Wasser und Erde; es sey dies eine Schlange, woran die Köpfe eines Stieres und eines Löwen (42) hervorgewachsen, in der Mitte das

(39) Es muſs corrigirt werden *και ἰλὺς ἐξῆς ἐπάγη ἡ γῆ*. Danach habe ich übersetzt. Ersteres ergibt sich aus der Vergleichung mit Athenagoras, und lezteres ist die Leşart des von mir verglichenen Leydner Codex. Über die Entstehung aller Dinge aus Wasser werden beim Platon im Kratylos (p. 268 Bip.) Orphische Verse angeführt. Die Orphiker drückten diesen Satz wohl auch mythisch durch die Ehe des Okeanos und der Tethys aus (verglichen Theaetet. p. 130 und Sext. Empir. adv. Math. X, 314.).

(40) *Ενδείκνυται* Cod. Voss. und das fordert der Sinn. Bei Wolf steht *εἰ δεικν.*

(41) *Φησὶ* vermuthete mit Recht ein Gelehrter in der Biblioth. crit. Amst. II, 2, p. 88

(42) Beim Proclus hat der Orphische Phanes ausserdem noch Widder- und Schlangenköpfe (vid. Fragg. Orph. p. 503 ed. Herm.).

Gesicht eines Gottes. Auch hatte sie Flügel auf den Schultern. Ihr Name war die nimmer alternde Zeit (χρόνος ἀγήρατος) und zugleich Herakles. Mit ihm begattet sich die Ananke oder die Natur. Sie ist auch die körperlose Adrastea, ausgespannt (43) durch die ganze Welt, und ihre äussersten Gränzen berührend."

Bei dieser lezteren Kosmogonie verweilen wir billig etwas länger. Es ergibt sich auf den ersten Blick, daſs die Darstellung bei Damascius unvermischter ist, als die bei Athenagoras. Leztere hat offenbar schon mehr Hesiodëische Zusätze. Das sieht man auch aus Clemens Romanus (Recognit. p. 145) wo, nach dem Vortrag der Orphischen Weltentstehung, ausdrücklich bemerkt wird, daſs Hesiodus nun noch von den Titanen und dergleichen singe; was wir bei Athena-

(43) Ich folge auch hier dem Cod. Voss. der διωργυιωμένην hat. Diese Wortform steht in allen Griechischen Wörterbüchern. Sie ist aber nicht zu bezweifeln. Das einfache Verbum steht im Lycophron 1077 (vergl. Steph. Thes. II, p. 430 und 1436.) und die Analogie vertheidigt sie. Der Sinn ist: der Leib der Ananke ist durch das ganze Weltall ausgereckt, und sie umfaſst mit ihren Riesengliedern dessen Gränzen. Der Zusammenhang erinnert aber zugleich an das Hesiodëische ἐτανύσθη (Theogon. 177.) in dem Gesang von der Begattung des Uranos und der Gaea.

goras unter den Sätzen Orphischer Kosmogonie finden. Anderseits kennt Hellanikos in der Orphischen Genesis eine Ananke. Auch im Pythagoreischen System wufste man von einer die Welt umlagernden Ananke; und der Orphiker singt in der Argonautik (vers. 12) von einer ἀμέγαρτος ἀνάγκη:

„Wie der Urzeit Chaos in schrecklichem Zwange das All hielt."

Auch von Proclus (Theolog. Platon. IV. 16) wird der Adrastea neben dem Demiurg gedacht. Derselbe (in Tim. p. 323) führt folgende Sätze als Orphisch an: der Demiurg werde von der Adrastea erzogen, beschlafe die Ananke (Nothwendigkeit,) und erzeuge die Heimarmene (das Schicksal.). Hieraus können wir die obige Kosmogonie bei Hellanikos ergänzen, und, gelegentlich bemerkt, hier haben wir einen der Fälle, dafs ein bey einem späteren Platoniker als Orphisch aufgeführter Satz durch die Auctorität eines älteren Zeugen Bestätigung gewinnt.

Von dieser älteren Auctorität mufs aber aber um so mehr Notiz genommen werden, weil neuerlich noch jene ganze Kosmogonie bei Athenagoras von einem geistvollen Manne (Kanne in den Analect. phil. p. 39 und in der Mythologie S. 43 seq.) für neu ausgegeben und aus dem Mithrasdienst ist hergeleitet worden Ich gehe von dem durch Herodotos und viele andere Zeugen bestätig-

ten Satz aus, dafs Ägypten hauptsächlich das Vaterland der Orphischen Lehren ist. Die Spuren eines vermuthlich alten Zusammenhanges Persischer Mithrasreligion mit Ägyptischer Theologie habe ich oben verschiedentlich nachgewiesen. Wenn also, wie man denn nicht läugnen kann, in dieser Orphischen Bildersprache sich einige Ähnlichkeit mit den Symbolen des Mithras zeigt, so möchte ich diese Übereinstimmung mehr aus jenem frühen Zusammenhang Ägyptischer und Persischer Religion ableiten, oder daraus, dafs die Orphiker und Mithrasverehrer ihre Bilder guten Theils aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, als aus jenem Zusammentreffen allein auf ihre Neuheit schliessen. Dafs sie aber alt ist, dafür bürgt das Alterthum des Zeugen, denn zuvörderst will obige Äusserung des Damascius keineswegs sagen, jener Hieronymos habe vielleicht unter der Maske des älteren Hellanikos eine Orphische Kosmogonie in die Welt befördert, wie Kanne muthmafst; sondern, was schon ein gelehrter Mann in der Bibliotheca critica (II, 2, p. 88.) gesehen. Der Sinn der Stelle ist dieser: Da Hieronymos aus dem Hellanikos geschöpft habe, so müfsten beide als Ein Gewährsmann betrachtet werden. Wer also der Hieronymos sey, ob z. B. etwa der Peripatetiker unter Ptolemaeus Philadelphus (Jonsius de scriptor. hist. philos. II p. 154. Dorn.), ist uns ziemlich gleichgültig: wir haben für diese Orphische Kosmogonie unmittelbar eine sehr

alte Auctorität an dem Geschichtschreiber Hellanikos aus Lesbos unmittelbar vor Herodotos und noch dessen Zeitgenosse. Er hatte über Ägypten geschrieben (Gellius N. A. I, 2.) und vielleicht stand gerade in diesem Werk jene Orphische Kosmogonie. Wenigstens hatte Nikomachos in einem Buch von den Ägyptischen Festen den Herakles als χρόνος, als Zeit gekannt (Lydus de mensib. IV, 92.). Doch vielleicht hatte Hellanikos in einer andern Schrift, Νομοὶ βαρβαρικοί betitelt, worin vom Zamolxis die Rede war (s. Etymolog. magn. in Ζαμολξ.) jenes andern Gesetzgebers Orpheus und seiner Lehre gedacht.

Was nun die bildliche Vorstellung jenes Orphischen Urwesens Herakles-Chronos betrifft, so haben wir vor Allem in Ägyptischer Bildnerey zu suchen, wo von Orphischen Dingen die Rede ist, und nicht in den Mithrasbildern. Auch lassen sich alle einzelnen Theile durch jene erstern aufs Befriedigendste erklären. Darüber kann ich, nach dem Bisherigen kürzer seyn. Fassen wir vorerst jenen Orphischen Heracles-Chronos als Ägyptischen Som, d. h. als Sonnengott ins Auge, so wird der Löwenkopf des Orphischen dadurch vollkommen deutlich. Den Löwen setzte der Ägyptier mit der Sonne in die genaueste Verbindung; sein Zeichen im Thierkreis hiefs der Sonne Haus (Aelian. Hist. Anim. XII, 7. Macrob. Sat. I, 21.). Die Löwen waren in Ägypten der Sonne heilig (Aelian. H. A. V. 39. Hor-

apollo I, 17); wenn die Sonne im Löwen stand, hatten die Tempelschlüssel Löwenköpfe (Scholiast. Arati p. 22. ed. Oxon.), um nicht Mehreres anzuführen, was Cuper im Harpocrates (p. 48 seq.) gesammelt hat. Der Stierkopf aber ist, wie schon oft von uns bemerkt wurde, das ganz natürliche, und namentlich auch Ägyptische Attribut der Sonne in der Frühlingsgleiche. Der Schlangenleib jenes Herakles erklärt sich gleichfalls durch die Ägyptische Idee, nach der die allwirkende Natur- und auch die Sonnenkraft durch gewisse Schlangenarten versinnlicht ward (s. oben I. S. 324). Gerade aber ist ja bei Athenagoras (p. m. 18) in der angeführten Genesis von der das Weltey erfüllenden Kraft des Erzeugers Herakles die Rede. Das göttliche Gesicht, das jene Orphische Schlange neben den Thierköpfen hat, läfst sich auch vielleicht am ersten aus Ägyptischen Bildwerken und Münzen erläutern, worauf ja jene Schlangen, die man Agathodaemonen nannte, nicht selten vorkommen, z. B. auf der Münze des Antoninus Pius (bei Zoëga numi aegypt. imp. tab. XII.). Doch darauf will ich, wegen des möglichen Einwurfs, dafs diese Bilder aus Orphischen Vorstellungen geflossen seyn können, nicht so viel Gewicht legen, als darauf, dafs diese Verbindung eines Schlangenleibs mit einem Menschenkopf ganz in der Analogie anderer sehr alter Bildwerke gehalten ist. Aus den Mithrasbildern kann man auch nur einen mit einer Schlange umwun-

denen Jüngling nachweisen, nicht jene Darstellungsart.

Jener Som-Herakles ist, wie wir oben sahen, nicht blos Sonne, Sonnenjahr, Sonnenzeit, sondern auch eben deswegen Zeit überhaupt, und auch in diesem Sinn auf der Isischen Tafel dem Phoenix, dem Wundervogel als dem Bilde grosser Zeitperioden verbunden. Mithin liegt es ganz nahe, warum ihn jene Orphische Genesis als χρόνος genommen hat. Kanne, der von dem Satz ausgeht, jene Kosmogonie bei Athenagoras sey theils aus Persischen, theils aus Indischen Quellen zusammengeborgt, nimmt nun, um sie mit einer Indischen Kosmogonie in den Oupnekhata harmonisch zu machen, an: die Aussage des Athenagoras und Damascius: Chronos sey Herakles, beruhe auf einem Mifsverstand, und von einem ägyptischen Wesen Herakles könne hier nicht die Rede seyn; vielmehr sey der Satz: Chronos zeugte das Ey, so zu fassen: „Im Anfang war die Welt in Gestalt eines Eys" (Mythol. S. 49.). Dieser Annahme mufs ich widersprechen. Denn erstens nennt ja auch ein anderer Zeuge in einem ganz andern Zusammenhang (Nicomachus von den Ägyptischen Festen bei Lydus de mens. p. 92) den Herakles ausdrücklich χρόνος, die Zeit. Zweitens ist es vorzüglich zu beachten, dafs dieser Chronos bei Damascius ein erhöhendes Prädicat bekömmt: ἀγήρατος der nie alternde. Dies hängt ganz genau mit Ägyptischen

Vorstellungen von Som-Herakles zusammen, die selber im Griechischen Mythus noch nicht ganz erloschen waren. Er ist ja der Phönixträger der Isistafel, er ist jener oft ermattete und wiedergestärkte und endlich der ewigen Jugend (Hebe) zugesellte Herakles (s. oben S. 233 ff.). Wie wird aber, kann man fragen, Herakles Demiurg, Weltbaumeister? Auch das ist wieder durch die Ägyptische Idee des Sonnengottes Som-Herakles vermittelt. Nach Chaeremon und andern Schriftstellern (bei Eusebius Praep. Evangel. III, 4 p. m. 32.) dachten sich die Ägypter die Sonne ganz bestimmt als δημιουργος, als Weltbaumeister. Es kann also nicht auffallen, daſs Hercules dieselbe Würde und Eigenschaft auch in jener Orphischen Kosmogonie hat. Selbst die höchste Steigerung der Idee des Herakles kann in einem System nicht befremden, dessen ägyptischer Ursprung durch unverdächtige Zeugen behauptet wird, da wir ja von einem Anfangslosen Som-Herakles bei den Ägyptern hören: „Sacratissima religione (sagt Macrobius in den Saturnalien I, 20) Herculem Aegyptii venerantur — ut carentem initio colunt."

Da also die Ägyptische Mythologie so viele Erläuterungen Orphischer Genesis an die Hand gibt, so halte ich es für gerathen, zunächst bei ihr stehen zu bleiben, und nicht zuerst aus entferntern Quellen jene Dogmen abzuleiten. Die Übereinstimmung

mit **diesen** hernach auch nachzuweisen ist oft interessant und belehrend. Davon können wir gleich mit dem Bilde vom **Weltey** ein Beispiel geben, worauf uns die Erklärung jener Kosmogonien doch von selbst leitet.

Diese Dichtung findet sich aber in **allen**, wenn gleich, wie es scheint, mit verschiedenen Nebenbestimmungen. So giengen z. B. nach Olympiodorus (in Platonis Phaedon. cf. Fragg. Orphic. p. 510) die **drei Monaden** aus dem Ey hervor. Nach Ägyptischer Vorstellung haucht jener erste Bildner Kneph (Κνήφ) ein Ey, die Welt aus, woraus Phtha, der zweite Bildner, der Ordner, der Kunstreiche hervorgeht (Euseb. Praep. E. III, 11 p. m. 115.). Es ist mithin consequent auch das Orphische Weltey als zunächst Ägyptisch zu nehmen. In den Kosmogonien der Indier finden wir dieselbe Dichtung wieder, und es mag immer seyn, daſs sie von dorther zu den Ägyptern kam. Die Orphiker erhielten sie aber vermuthlich von diesen leztern. Im Gesetzbuch des **Menu** scheint das Wasser das zuerst Hervorgebrachte zu seyn; in ihm erzeugte sich der Lichtsaame, regte sich und gestaltete sich zu einem glänzenden, vermuthlich im Wasser schwimmenden Ey (s. Fr. Schlegel über die Spr. u. Weish. der Indier S. 274 und die daselbst aus dem Gesetzbuch des Menu übersetzten Stellen, womit man die Hauptstelle der Oupnekhata von Anquetil. T. I p. 27 vergleichen kann.). Gerade wie in der Or-

phischen Genesis bei Athenagoras spricht die Indische Urkunde von jenem kosmogonischen Ey:

„Selber dann durch des Geistes Sinnen hat er (der Ewige) das Ey entzwei getheilt"
„Aus den getheilten Stücken dann bildet Erd' und Himmel er"

Auf dieses halbirte Weltey der Orphiker spielten nachher die berühmtesten Dichter der Griechischen Komödie an, z. B. Alexis bei Athenaeus (II p. 230 Schweigh.), Aristophanes in Platons Gastmahl (cap. 15) und in seinen Vögeln (vers. 175.).

Übrigens gab dieses Dogma den strengeren Orphikern und Pythagoreern, wie es scheint, Anlafs, sich der Eyer zu enthalten (Plutarchi Symposiac. II p. 635 seq.) während die Cyniker, wie wir oben gesehen (II, 120) die Eyer sogar von den Opfern desto begieriger verschluckten. In jener Stelle des Plutarchos wird zugleich auf den ἱερὸς λόγος der Orphischen Schule hingewiesen, wonach das Ey das älteste unter Allem Erzeugten sey. Deswegen sey auch das Ey in den Bacchischen Mysterien, als ein Bild des das Ganze Umfassenden und das Ganze in sich Enthaltenden, geheiligt. In ähnlicher Beziehung legt Heraklides von Tarent beim Athenaeos (II, 65 p. 246 Schw.) dem Ey einen grossen Vorzug bei. Es erzeuge Saamen und sey höchstnahrhaft, weil es die meiste Gleichartigkeit mit den Urstoffen habe. Hieraus lassen sich zugleich die Gründe vermuthen,

warum gerade das Ey in der mysteriösen Bildnerey und Genesis einen so vorzüglichen Rang erhielt.

An die Orphischen Kosmogonien schliefst sich die Lehre von den Weltaltern an, wobei wir kürzer seyn können. Auch hier lassen sich verschiedene Berichte vernehmen. Folgende ward von gelehrten Philosophen noch späterhin für die urkundlichste erklärt: Es gibt sechs Weltalter und eben so viele Weltregenten: Phanes, die Nacht, Uranos, Kronos, Zeus und Dionysos. Zuerst vertertigt Phanes das Zepter des Universums. Von ihm empfängt es die Nacht, seine Tochter. Von dieser Uranos. Ihn stürzt Kronos vom Thron. Diesen hinwieder überwältigt sein Sohn Zeus. Nach ihm ist Dionysos der sechste und lezte Regent Diese Königsreihe fängt oben an mit den intelligiblen und intellectuellen Göttern; geht durch die mittlere Ordnung hindurch und in die sichtbare Welt selbst herab, um auch die einzelnen Dinge in ihr zu regieren. Phanes gehört zu den intelligiblen und intellectuellen und überweltlichen (ὑπερχοσμίοις) Göttern; so auch die Nacht und Uranos. Mit Kronos beginnt die weltliche Reihe, indem er mit den übrigen Titanen sich in die Dionysische Schöpfung theilet (Proclus in Platon. Tim. p. 291.).

Andere nahmen nur vier Orphische Weltreiche (βασιλεῖαι) an: das des Uranos,

des Kronos, des Zeus und des Dionysos (Olympiodorus zu Platons Phaedon s. die Stelle bei Wyttenbach ad Phaedon. p. 134 vergl. Fragg. Orphic. p. 509 Herm.) wogegen sich aber Proclos (a. a. O.) erklärt. Nigidius (beim Servius ad Virgil. Eclog. IV p. 45.) führt für folgende Weltperioden unter andern auch die Auctorität des Orpheus an: erst regiere Saturnus, dann Jupiter, darauf Neptunus und zulezt werde Pluto, oder, wie die Magier lehrten, Apollo herrschen (cf. Fragg. Orph. nr. XLVII.). Auch construirte man die Zwölfzahl der grossen Olympier nach Pythagorisch-Orphischen Principien so: die Zwölfe entsteht durch Combination der vollkommenen Trias (Dreizahl) mit der die Zeugung bewirkenden Tetras (Vierzahl). Die Principien der Trias und der Tetras sind die Dyas und die Monas. Die Monas ist der Äther, die Dyas das Chaos, die Trias das Ey und die Tetras endlich ist Phanes. Dionysus hat die dreizehnte Stelle erhalten, weil er nach den Göttern (nach jenen Zwölfen) ist. (Hermias in Platonis Phaedr. p. 135 ed. Ast.).

Unwillkührlich wird man bei diesen Orphischen Weltaltern an die Yugs der Indischen Religionssysteme erinnert. Das Reich des Dionysos, d. i. des Schiwa fällt sodann ins Kali-yug. Es ist Dionysus-Pluto in dieser Eigenschaft, d. i. der Zerstöhrer, aber auch der Wiedergebährer.

Die Zerstöhrung und Wiederherstellung geschieht nach Indischer Lehre durch den Weltbrand. Die Saamen aller Dinge werden in der Bärmutter der Bhawani gerettet, wovon der Lotus das Bild ist, und so kann wieder eine neue Welt werden.

Dieses Dogma vom Weltbrand (ἐκπύρωσις) wird von mehreren Zeugen bestimmt ein Orphisches genannt. Man vergl. nur Plutarchus (de oracul. defect. p. 415. ed. Francof.) Proclus (im Plat. Tim. II. p. 99.) Clemens Alexandr. (Strom. V. p. 549.). Gewöhnlich heifst die Lehre auch Heraklitisch, und es läfst sich nicht zweifeln, dafs sie im System des Heraklitos sehr ausgebildet war; welches, gelegentlich bemerkt, auch für die relativ frühe Bekanntschaft der Griechen mit ihr spricht. In den Heraklitischen Fragmenten zeigt sich sogar in dem Nebenzug vom Feuerwind (πρηστήρ), der die Welt in Flamme setzt, eine Übereinstimmung mit der Indischen Vorstellungsart (vergl. Paullinus Syst. Brahman. p. 80.). Auch im Stoischen System war der Weltbrand ein Hauptsatz. Hienach bleibt bei dem allgemeinen Untergang Zeus allein, der Alles in sich aufnimmt und bewahrt (s. Marcus Antoninus III, 3 und daselbst Gatacker.). Folgten die Orphischen Schulen, wie nicht zu bezweifeln ist, orientalischen Quellen, so lehrten sie vermuthlich, diesen Quellen gemäfs, gleichfalls die Fortdauer der Weltsubstanz bei Verbrennung der einzelnen Dinge. Dafür spricht auch das was

Proclus (in Tim. l. l.) von der Wiederaufnahme der Dinge in Gott als einen Orphischen Satz vorträgt.

Wenn ich bei diesem und den vorhergehenden Sätzen an die Indischen Systeme erinnerte, so will ich dies so wie oben verstanden wissen: Indisch mochten sie alle in lezter Wurzel seyn; aber zu den Orphikern waren sie wohl aus Ägypten zunächst gekommen. Denn daſs auch diese Lehre den Ägyptern nicht fremd gewesen, davon zeigen sich mehrere Spuren.

Jenem lezten Weltregenten Dionysos war nun vorzüglich Griechenland zugethan. Seine Religion hatte allenthalben siegreich Platz genommen, und Mysterien waren ihm gewidmet in Athen und in Argolis; auf Kreta, in Vorderasien und in den Griechischen Colonien in Italien und Sicilien. Von diesen müssen wir also zunächst handeln, um uns dadurch zu der allgemeinen Übersicht der Bacchischen Geheimlehre und Bidnerei den Weg zu bahnen. Von den Thebanischen Trieteriden und von den Argolischen Lenaeen habe ich oben geredet. Hier ist also von den übrigen Instituten zu handeln, wobei auch auf jene gelegentliche Rückblicke gethan werden müssen. Athen mag in dieser Übersicht den Anfang machen.

## §. 22.

### *Die Athenischen Bacchusmysterien.*

Athen hatte dreierlei Dionysien (Διονύσια) welche sorgfältig zu unterscheiden sind. Dies ist erst in neuerer Zeit durch Ruhnkenius geschehen (im Auctarium ad Hesych. T. II. unter Διονυσ.) womit man Wyttenbachs Bemerkungen (Biblioth. crit. VII p. 51 seqq. und XII p. 59) verbinden muſs. Ich begnüge mich darauf verwiesen zu haben, und eile zu meinem Zweck, welcher zunächst auf eine Übersicht der Mysterien des Dionysus zu Athen gerichtet ist. Diese gehörten zu den Lenaeen und wurden vor dem Frühling im Monat Anthesterion, der so ziemlich mit unserm Februar zusammenfällt, in dem uralten Dionysustempel zu Limnae (ἐν Λίμναις) gefeiert, der nur Einmal jährlich, am zwölften des genannten Monats und blos zum Zweck jener Feier geöffnet werden durfte (Thucyd. II, 15. Demosth. in Neaer. p. 590.). Man unterschied die Einjährigen Mysterien von den grösseren dreijährigen (Trieteriden; vergl. Saintecroix sur la relig. secr. des Anc. p. 428.) — also wie zu Theben, dem Geburtsort dieser Gottheit (s. oben.). So weit sich aus Aristophanes Fröschen (vers. 209 ff.) schliessen läſst, wurden auch zu Athen diese Bacchusweihen an einem See gefeiert. Man wird sich des zirkelrunden Sees noch erinnern, um welchen man zu Saïs den Tod des Osiris begieng, so wie der Lernaen am Alcyonischen See (oben II S. 175.). Ein sol-

ches Local scheint also bei dieser Feier hergebracht gewesen zu seyn. Der Ort dieses älteren Bacchusdienstes, wie ihn Thucydides (a. a. O.) nennt, war ein Platz in der Stadt Athen, und dessen Namen Limnae, so wie des Gottes Name Λιμναῖος, kam wahrscheinlich von einem See oder Sumpfe her. Gleichwohl suchte man andere Herleitungen, z. B. von der Mischung des Weins (s. Phanodemos beim Athen XI, 13, p. 204 Schweigh. und daselbst Casaubonus). Auch die Jonier feierten dieses Fest, nach ihres Vaterlands Sitte, im Frühjahr (Thucyd. l. l.).

Die Aufsicht über diese Mysterien hatte der Archon König, (βασιλεύς) nebst den ihm beigegebenen Epimeleten. Er ernannte die Priesterinnen dieses Geheimdienstes, deren vierzehn waren nach der Zahl der Altäre in jenem Tempel. Sie hiessen Γεραῖραι oder Γεραιραί, die Ehrwürdigen, und verrichteten mit Zuziehung einer andern Priesterin die geheimen Gebräuche (Pollux VIII, 9 p. 929 ibiq. Hemsterh.). Die Gemahlin des Archon König brachte insbesondere ein mysteriöses Opfer für die Stadt; auch nahm sie den Geraeren, die ihr wohl untergeben seyn mochten, den Amtseid ab, den uns Demosthenes (contr. Neaer. p. 591 [p. 1371]) aufbehalten hat: Ich bin lauter und rein und unbefleckt, beides, von allem Andern, was verunreinigt und auch von der Gemeinschaft mit einem Manne; und die Theoenia (θεοίνια) und Jobacchien (Ιοβακχεῖα) will ich feiern (γεραίρω) dem

Dionysos nach der Väter Gebrauch und zu den gebührenden Zeiten" (vergl. Pollux l. l. ibiq. Interprett. Hesych. in γεραιϱ. Etymolog. mag. unter demselben Wort und daselbst Dionys. von Halic.). Die Oberaufsicht über sie führte jedoch der Oberpriester des Dionysus, der auch den Vorsitz bei den Spielen hatte (Scholiast. Aristoph. Ran. 299.). Überhaupt waren die Dionysien im alten Athen sehr hohe Feste und nach Suidas zählte man dort ehehin sogar die Jahre danach. Bei dem Priesterpersonale dieser Weihen kommen noch mehrere Namen vor, die wir zum Theil in den Eleusinien wiederfinden, wie der Hierokeryx und der Daduch (Ibid. zu vers. 482.), ohne daſs es sich ausmachen läſst, ob es dieselben Individuen waren.

Die Aufnahme geschah hier, wie bei jedem Mysterium, mit besonderen Vorbereitungen. Nach einer Stelle des Servius (ad Virgil. Aen. VI, 740) sollte man mit Saintecroix vermuthen, es sey blos die Reinigung durch die Luft in diesen Lenaeen gebräuchlich gewesen. Doch eine genaue Vergleichung mit einem andern Zeugniſs desselben Grammatikers (ad Virgil. Georg. II, 388), wobei er sich auf Orphische Ordensregeln beruft, führt auch mich auf die Vermuthung, daſs mehrere Arten von Reinigungen dabei üblich waren (44). Auch andere Gründe spre-

(44) Es gab in alten Mysterien drei Arten von Reinigung: Durch Wasser, Feuer und

chen dafür. Daſs die Wasserreinigung in Bacchischen Weihen eingeführt war, da-

Luft s Servius ad Virgil. Aeneid. VI. vers. 740; wo es unter andern heiſst: Unde et in sacris omnibus tres sunt istae purgationes. Nam aut taeda purgantur et sulphure, aut aqua abluuntur, aut aëre ventilantur: quod erat in sacris Liberi. Nach diesen lezten Worten sollte man vermuthen, in den Bacchischen Mysterien sey blos die Reinigung durch die Luft gebräuchlich gewesen. Allein in der andern Stelle (ad Georg. II. vers. 388 seqq.) drückt er sich schon etwas anders aus. Nachdem er eine Erklärung von den oscilla gegeben fährt er fort: Et hoc in Orpheo lectum est: prudentioribus tamen aliud placet, qui dicunt sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinere. Omnis antem purgatio aut per aquas aut per ignem fit, aut per aërem sicut in Sexto Aeneidos (VI. 740 seqq.) ait: Aliae panduntur inanes etc. Übrigens wissen wir, daſs in Athenischen Mysterien die Schicksale der Seelen nach dem Tod dargestellt wurden (Platon. Phaedon. p. 80 ed. Francf.). Daſs dies auch in den Bacchusweihen dorten der Fall war, läſst sich aus Aristophanes Fröschen (vers. 154, 321, 390) vermuthen. Ein günstiges Loos bereiten der Seele, so lehrte man, vor Allem die Mysterien; durch ihre Reinigungen waschen sie die Makel ab, die diese während ihres Aufenthaltes im Leibe angenommen (Platon. Phaedon. p. 61.). Dies vorläufig in Betreff der Attischen Bacchusweihen. — Übrigens wird das oscillum (αἰώρα) auch noch durch einen eigenen Mythus den Attischen Bacchusfesten zugeeignet. Es sollte, fabelte man, eine Erinnerung seyn an

von haben wir oben ein Beispiel aus Pausanias (Boeot. cap. 20) gegeben. Dort sahen wir die Frauen von Tanagra, die zuerst in die Bacchusorgien eingeweiht wurden, sich im Meere baden. Beispiele der Wasserreinigung überhaupt kommen schon im Homerus vor (Iliad. I, 314) so wie in andern alten Dichtern (vergl. Euripid. Iphigen. Taur. 1193.). Man legte dem Meere die Kraft bei, der Menschen Übel hinwegzunehmen. Passeri (Picturae in vascul. Etrusc. T. I p. 50) will in dem Delphin auf vielen Vasen eine Anspielung auf diese Wasserreinigung finden. Gori (Mus. Etrusc. Class. V. p. 128 deutsche Ausg.) macht dieses Thier zu einem Etruscischen Symbol des Todes mit Berufung auf Athenaeus XIII, 8 (s. p. 128 ed. Schw.), in welcher Stelle aber Niemand einen Beweis für diesen Satz finden wird.

Dafs auch die Reinigung durch Feuer in den Attischen Bacchusmysterien gebräuchlich war, läfst sich theils aus einigen allgemeinen Anzeigen wahrscheinlich machen, theils

den traurigen Tod der Weingeberin Erigone und an das Schicksal der Attischen Jungfrauen, die sich erhängt hätten (Hygin. fab. 130). Es ist bekannt, dafs man unter den Oscillen bald Stricke verstand, an denen sich Menschen hin und her schauckelten (oscillatio), bald aufgehängte Phallen, bald Masken oder Larven, die man in der Luft schweben lies.

aus bestimmtern Spuren von Athen selbst her. Die Fackel war dabei wesentlich, wie es scheint. Von den Fackeln hiessen die nächtlichen Dionysusweihen φαναὶ Βακχίου oder Μυστηρίων (Euripid. Jon. 550, Rhesus 943.). In der leztern Stelle wird die Einführung derselben dem Orpheus beigelegt. Der Gebrauch durch Fackeln und Schwefel zu reinigen scheint sich bis zu jenen Römischen Bacchanalien erhalten zu haben, die durch das bekannte Senatusconsultum de Bacchanalibus einen so empfindlichen Stoſs erlitten. Livius (XXXIX, 13.) erzählt uns aus den Acten: bei jenen nächtlichen Festen seyen Frauen von Stand als Bacchantinnen gekleidet mit brennenden Fackeln zur Tiber hingelaufen, hätten sie in den Fluſs getaucht, und weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen waren, auch brennend wieder herausgezogen. An der Tiber geschah vielleicht zugleich die Reinigung durch Wasser. So vermuthet der sogenannte Matthaeus Aegyptius (Egizio) in seinem Commentar zu jener Erzählung (in Poleni Supplement. ad Thesaur. Antiqq. Tom. I, p. 777.). Auf die Feuerreinigung spielt Jamblichus an (de myst. Aegypt. V, 12 p. 382 Gal.), wo vom Feuer gesagt wird, es brenne die Schlacken der Materie aus, und führe zur Gemeinschaft mit Gott. Hierauf bezog man auch die Verbrennung des Herakles auf dem Oeta. Dieser Heros sollte ja auch ein Eingeweihter seyn (Proclus in Platon. Polit. p. 382.). Es ist bereits von Winckelmann in der Allegorie bemerkt worden (S. 552

neuste Ausg.), dafs die Feuerreinigung der Seele durch den Amor vorgestellt ward, der einen Schmetterling über eine brennende Fackel hält. Ein Bild das aus der ganzen Ideenreihe der alten Mysterienlehre von Amor und Psyche entlehnt war, und auf Gräbern, wie z. B. auf der Todtenurne in der Villa Mattei, die eben angegebene Bedeutung ganz ungezweifelt hat; hernach aber eben so natürlich und wohlgefällig zu einem blossen Dichterbilde von den Qualen der Liebe ausgeprägt ward, wie es unter andern in dem lieblichen Epigramm des Meleager in der Griechischen Anthologie (Tom. I p. 19 nr. 58.) genommen worden. Gelegentlich bemerkt, ist dies einer der vielen Beweise von dem doppelten Sinn mancher alten Symbole in verschiedenen Ideenkreisen. In Betreff der Feuerreinigung in den Attischen Lenaeen könnte man den Daduch als Beweis anführen. Denn vielleicht war er zu diesem Geschäfte bestimmt, da, wie bemerkt, eine Fackel dazu erforderlich war. Doch konnte er auch schon der nächtlichen Feier dieses Festes wegen nöthig seyn. Vielleicht weiset jener andere Zug noch näher auf Fackelreinigung hin, weil gerade jener Attische Jacchus mit einer Fackel in der Hand abgebildet war, und zwar im Tempel der mysteriösen Göttinnen Ceres und Proserpina (Pausan. Attic. cap. 2.). Doch auch dieses konnte blos auf die heilige Nacht gehen, wovon im Verfolg bei den Eleusinien kürzlich geredet werden wird.

Der sogenannten mystischen Wanne des Jacchus (Virgil. Georg. I, 166) gab man bestimmt die Bedeutung der Seelenreinigung, wie wir unter andern aus Servius zu dieser Stelle sehen, der uns dabei sagt: der Mensch solle in den Mysterien gereinigt werden wie das Getraide durch die Wanne. Sie hatte zugleich in der Geburtsgeschichte des Dionysus ihre Bestimmung. Man trug den neugebohrnen Halbgott darin, denn sie war länglich, und muſs von dem andern mystischen Korbe, cista, einem runden Geräthe unterschieden werden. Jener längliche Tragkorb hieſs λίκνον und von ihm hatte eine Priesterin, die ihn bei den Processionen trug, den Namen λικνοφόρος (Proclus in Plat. Tim. p. 124.) Diesen Unterschied hat zuerst Winckelmann nach Bildwerken deutlich gezeigt (s. Monumenti I p. 46) und neuerlich Zoega (Basiril. III, 59. IV. not. 126) bestätigt. Ein Bild jener Reinigung durch Luft waren auch die Oscilla. Was das Volk darunter verstand, sehen wir aus Virgilius (Georg. II, 388) und seinem Erklärer Servius. Zuweilen dachte man sich, wie bemerkt, auch Masken darunter. Eine solche Maske trägt Bacchus (Liber) auf einem Vasengemählde bei Millin (peintur. d. vas. antiq. T. II. pl. 17.). Sie ist oben an seinem Thyrsus befestigt.

Daſs dieses Bacchusfest bei Nacht war, läſst sich theils aus der allgemeinen Stelle des Euripides (Bacch. 485 ff.) muthmaſslich

annehmen, theils aus dem, was oben bemerkt ward. Es war überhaupt ein hohes Fest, und aus jenem Tempel zu Limnae war jeder Fremde auf immer ausgeschlossen (Scholiast. Aristoph. Acharn. 503.). Der Daduch, mit der Fackel in der Hand, forderte die Gemeine zur Anstimmung des Hymnus auf, wovon wir noch den Anfang haben: „Sohn der Semele Jakchos Reichthumgeber“ (Scholiast. Aristoph. Ran. 479.). Casaubonus (Exercitt. in Baron. Annal. XVI p. 484) leitet von dieser Aufforderung des Daduchen und von dem antwortenden Gesang der Gemeinde die Sitte der sogenannten Antiphonen (ἀντίφωνα) in den älteren Christlichen Kirchen her. Auch in diesen Mysterien waren Hirschkalbfelle die festliche Tracht (Dionysius de situ orbis 702.). Sie heissen daher ausdrücklich das heilige Kleid. Zuweilen zog man statt ihrer Pardelfelle (παρδαλίδες) an. An die Stelle des Epheu, dieser Hauptpflanze in den exoterischen Dionysien, trat hier die Myrte (Aristoph. Ran. 329 seq. ibiq. Schol.). Man muſs dabei an die Verbindung denken, in der die Attischen Bacchusweihen mit den Cerealien standen. Ceres aber und ihr Heros Triptolemos hatte die Myrte als eigenthümlichen Schmuck (Meursii Eleusinia cap. 7. womit man die Beweise vergleichen kann die E. Q. Visconti zum Vaso di Poniatowski p. 10. aus Kunstwerken gegeben hat.). Daſs man dem Bacchus an den Dionysien Zweige von Wintergrün, Wein und einen Bock darbrachte, bemerkt Plutarchus in einer Haupt-

stelle, wo er von den älteren einfachen Festgebräuchen redet, als etwas ganz Allgemeines (de cupid. divit. p. 527 D.). Dabei wird besonders auch der **Feigen** gedacht, die in Körben dargebracht wurden. Bei den ältern Athenern waren diese Körbe golden, und wurden von Mädchen getragen, die so eben ins Alter der Mannbarkeit eintraten. (Demaratus in certam. Dionys. angeführt von Natalis Com. mythol. lib. V, 13, p. 498.). Auf der Vase nr. 213 bei Passeri glaubt Lanzi (Vasi p. 137) in dem halb knieenden schöngekleideten Mädchen, dem ein Satyr einen Korb mit Früchten auf den Kopf legt, um so mehr eine solche Bacchische Korbträgerin zu sehen, weil sie den Thyrsus in der Hand hat. Diese Kanephorae hatten selbst Schnüre mit trockenen Feigen um den Hals (Aristoph. Lysistr. 647. vergl. Winckelm. monum. I. S. 23.). Auch der dabei in der Kiste befindliche Phallos war von Feigenholz (Theodoret. Serm. VII p. 383.) wobei die Argiver einen ἱερός λόγος von Dionysus erzählten und von der Hülfe, die ihm Polypnus (der Genius des Schlafs) bei seinen Hinabgang in die Unterwelt geleistet hatte; jenes Phalloszeichen erhielt in den Argolischen Lernäen seine Deutung (s. oben III S. 175.). Die Wahl des Feigenholzes und die Feige selbst in den Körben und in den Schnüren am Halse der Korbträgerinnen hatte ihre Beziehung auf Fruchtbarkeit und Fortpflanzung, wie eine Stelle des Plutarchus (de Isid. p. 365. B.) ganz bestimmt zu erkennen gibt. Hier werden wir

an eine sonderbare Übereinstimmung mit alten Persischen Gebräuchen erinnert. In jenen Weihen der Mitra, die Artaxerxes Mnemon bei seiner Thronbesteigung zu Pasargada empfieng (s. oben II, 19 vergl. 21.), waren auch gerade die getrockneten und länglich geformten Feigen als ein religiöses Bild gewöhnlich. Lieſse sich der wirkliche Zusammenhang dieser Gebräuche eben so leicht nachweisen als vermuthen, so würden wir darin einen Beweis mehr für den von vielen Seiten einleuchtenden Satz sehen: daſs der Grieche, mochte er auch sonst noch so neuerungssüchtig seyn, doch in diesem Kreise des Denkens und Bildens bei dem Alterthümlichen stehen blieb und mochte es auch ausländischen, d. h. nach seiner Ansicht, barbarischen Ursprungs seyn. Auch in anderer Hinsicht ist diese Übereinstimmung einer Persischen und Griechischen Cärimonie bemerkenswerth. Gerade im Mitratempel wird die Feige genannt; sie wird auch genannt in den nachweislich ganz ägyptischen Lernaeen. Also wieder ein Faden, der aus alter Persischer Mithrareligion in die Ägyptische hinüberzieht.

Opferte man, wie es scheint, in den Griechischen Bacchusmysterien ein Schwein statt des Bocks, der bei den gewöhnlichen Dionysien das Opferthier war, so war diese Sitte ebenfalls ganz Ägyptisch (45).

(45) Herodotus (II, 47, 48) bemerkt, daſs die Schweinopfer sonst in Ägypten nicht ge-

Sonst war auch die Sitte zu Tenedos, wo man dem Dionysos eine trächtige Kuh weihete (Aelian. Hist. Anim. XII, 34), gut Ägyptisch; nicht minder die Gewohnheit zu Chios, wo die Sphinx seine Tempelwächterin war. An beiden Orten hatte man in ältester Zeit demselben Gott zu Ehren einen Menschen geopfert und in Stücke zerschnitten, wovon Dionysos ὠμάδιος genannt ward (Porphyr. de abstin. II, 55. vergl. Juliani opera, p. 128 ed. Spanh.). Erst die mildere Sitte setzte das Thieropfer an die Stelle. Es hiefs das Rohessen (ὠμοφαγία), weil die Bacchae die dabei unter sie vertheilten Stücke des Opferfleisches roh essen mufsten (Euripid. Bacch. 139. Clem. Protrept. p. 9.). Man spielte damit auf die Zerstückelung des Dionysus durch die Titanen an (Epiph. advers. haeres. III. p. 1092.),

bräuchlich waren, aber der Selene (Isis) und dem Dionysos (Osiris) brachte man sie an einem gewissen Tag, worüber man eine heilige Sage wufste. Hierauf bezieht sich vermuthlich das Bild des Mannes mit dem Schweine, das man auf dem Thierkreis von Dendera sieht. Wie übrigens auch über die kritisch zweifelhafte Stelle des Herodotus (II, 48) entschieden werden mag (die vor mir liegende Handschrift hat wie die Mediceische πλὴν χορῶν, und spricht also für unsern Satz); so bestimmt mich zur obigen Annahme nicht nur der ägyptische Ursprung der meisten Bacchischen Mysterien unter den Griechen, sondern auch die nicht seltene Erscheinung des Schweins auf den Grofsgriechischen Vasengemählden des Bacchischen Kreises.

worauf wir im Verfolg zurück kommen. Ob nun jenes Schweinopfer in Athen bei den Dionysusmysterien gebräuchlich war, wissen wir nicht bestimmt. Höchst wahrscheinlich ist es aber, schon wegen der sonstigen Übereinstimmung Attischer und Ägyptischer Gebräuche. Bacchische Menschenopfer kannten die Athener. Selbst Themistokles hatte einst, auf eines Sehers Geheiſs, dem alten rohen Dienst gehuldigt, und dem Rohesser (46) Dionysos (ὠμηστῇ Διονύσῳ.) drei Jünglinge geopfert (Plutarch. in Themist. cap. 13.). In der Regel waren aber die Athener ganz gewiſs der milderen Sitte zugethan, so wie ihre Lehrer, die Ägypter, seit der Regierung des Amasis. Vorher hatten auch sie Menschenopfer gebracht (s. oben I, S. 319.).

(46) Da hier Dionysus offenbar in Beziehung auf Opfer ὠμηστής Rohesser heiſst, so glaube ich auch, daſs der Beiname ὠμάδιος (s. vorher), der ja ganz in derselben Beziehung angeführt wird, so gefaſst werden muſs. Daher kann ich Scaliger'n, Gesner'n und Hermann nicht beistimmen, die im Orphischen Hymn. XXX und LII dieses Prädicat erklären: der auf den Schultern trägt, oder getragen wird. Viel weniger ist der Lesart ὀρμάδιος der Vorzug zu geben. Auf jene Weise hatte ich schon im Dionysus p. 268. dieses Beiwort genommen. Jetzt sehe ich, daſs ich mit Rhoer (ad Porphyr. de Abstin. pag. 200.) auf demselben Wege zusammen getroffen bin. Man lese dessen gelehrte Anmerkung daselbst.

## §. 23.

### *Vom Jakchos, Zagreus und von dem Tod des Gottes, besonders nach Kretischem Mythus.*

Daſs der Dionysos der Attischen Mysterien und namentlich der Lenaeen Jakchos hieſs, geht schon aus dem angeführten Anfang des alten Liedes (bei Scholiast. des Aristoph. Ran. 479.) ganz unbezweifelt hervor. Dieser Name war den Attischen Weihen besonders eigenthümlich, mag er nun seinen Ursprung aus dem Syrischen haben von Jacco, wonach Ἴακχος einen säugenden Knaben bezeichnen würde (wie Bochart will Can. pag. 442.), oder von dem mystischen Festgesang der Athener ἴακχος (Arrian expedit. Alex. II, 16.), welcher Name dann von dem wiederholten Zuruf ἴα hergeleitet wäre. Daſs Gott und Festlied häufig Einen Namen führen, wurde schon oben von uns bemerkt. Dasselbe gilt auch gleich von dem andern Namen, den Dionysos ebenfalls in den Lenaeen gehabt zu haben scheint: Ἰόβακχος. Hesychius unter diesem Worte führt ihn bestimmt an, und aus dem oben angeführten Eid der Bacchuspriesterinnen läſst sich auch vermuthen, daſs er in Athen gebräuchlich war. Er bezeichnete gleichfalls eine Hymne auf den Dionysus (Spanheim ad Callimach. Jov. init.). Gewiſs hatte jeder von diesen beiden Namen seine besondere Beziehungen. Jacchos war ausser den

Lenaeen auch in den Eleusinien die festliche Benennung des Bacchus, wie auch dorten wieder der festliche Hymnus Jacchos hieſs; eine Bemerkung, woraus sich sofort das Unnöthige einer im Herodotus (VIII, 65.) vorgeschlagenen Änderung ergibt. Nach einer andern Conjectur in Betreff einer Stelle des Hesychius sollte ein dritter Name dem mythischen Dionysus der Athener zugeeignet werden: Κυαμίτης der Bohnengott, wobei ein ἱερος λόγος zu Hülfe gerufen ward. So wollten Salmasius und Gronovius (s. Hesych. T. II, pag. 362 Alberti.). Allein dagegen spricht die Stelle des Pausanias (Attic. cap. 37.), ingleichen Photius Lexic. gr. (in voce.); und Toup in der Epistola critica (p. 45 ed. Lips.) hat sehr wohl gezeigt, daſs alle diese Stellen den Bacchus nichts angehen, sondern von einem Attischen Heros zu verstehen sind, dem man die Wahl der Obrigkeiten durch Bohnen beilegte. Die Jonier freilich so wie die Megarer kannten in ihrem Bacchus Äsymnetes einen Wahlherrn (s. oben II, S. 275.).

Jener Jakchos der Attischen Mysterien heiſst beim Suidas (in voce) ausdrücklich: der an der Mutterbrust liegende Dionysos. Daſs Bochart diese Stelle für seine Herleitung des Worts geltend gemacht habe, wird man, ohne weitere Erinnerung, vermuthen. Ich sehe von diesen Etymologien ab, und frage, wer war die Mutter an deren Brust er lag? Nach dem Anfang des Festhymnus

in den Lenaeen: „Jakchos Sohn der Semele“ sollte man an die Semele denken. Auch wissen wir aus dem Scholiasten zum Pindarus (Isthm. VII, 3.) bestimmt, daſs Dionysus auch in der Vaterstadt der Semele zu Theben Jakchos hieſs. Aber eben diese Stelle des Pindaros führt uns in eine ganz andere Genealogie dieses Bacchus. Er heiſst dort Beisitzer der Demeter. Auch geht es aus den Fröschen des Aristophanes (z. B. vers. 326, 40 ff. und deren Scholiasten) viel zu deutlich hervor, wie sehr man den mystischen Gott von dem Sohn der Semela in der Regel unterschied, als daſs ich länger dabei zu verweilen brauchte. Dieser Athenische Dionysus, dieser Säugling, ist der Sohn der Demeter, die ihn beim Sophokles in der Antigone (1120 seqq.) mütterlich an ihre Brust legt. Vielleicht spielt darauf ein Orphisches Fragment (beim Clemens Protrept. 17.) an, das der ihre Tochter suchenden Ceres, neben der Baubo, den Knaben Jakchos beigesellt. Diodoros aber (III, 62.) nennt bestimmt einen Dionysos Sohn des Zeus und der Demeter. Daher erklärte man auch den Beinamen des Jacchos Δημήτριος, wiewohl sich dieser Name auch schon aus einer genauen Verbindung erklären konnte, worin Dionysos in den Eleusinien zur Ceres stand. Gerade wie zu Theben war er auch hier Beisitzer derselben. Darüber äussert sich Strabo auf eine sehr bemerkenswerthe Weise: sie nennen, sagt er, den Dionysos Jakchos und Vorsteher der Mysterien und Genius

der Demeter (τῆς Δήμητρος δαίμονα) (47). Doch es ist wohl nicht zu zweifeln, daſs gerade in den Eleusinien Dionysus als der Ceres Kind vorkam. Ward er doch am sechsten Tag dieses Festes wirklich als Knabe (κοῦρος) mit dem Myrtenkranze auf dem Kopf in den Cerestempel zu Eleusis gebracht, und in der folgenden Nacht dorten verherrlicht. Auch Nonnus (XLVIII — 960) kennt diesen Eleusinischen Jacchos-Knaben (κοῦρος Ἴακχος) und umgiebt ihn mit Chören Marathonischer Nymphen. Dieser Dichter und vermuthlich seine älteren Vorgänger unterscheiden diesen Jacchos nicht nur vom Dionysus des öffentlichen Dienstes, sondern auch von einem andern mystischen Dionysus Zagreus (Ζαγρεύς) genannt. Ehe ich von diesem weiter spreche, bemerke ich sofort, daſs Arrianus (de expedit. Alex. II, 16.) diesen Zagreus jenen Jacchos-Hymnus singen läſst; daſs Diodorus (III, 62.) dasselbe vom Sohn der Ceres erzählt, was sonst nur von diesem Sohn der Proserpina Zagreus erzählt wird; und daſs der Scholiast des Pindarus (Isthm. VII, 3) ganz bestimmt sagt: Zagreus sey zu Theben Beisitzer der Ceres, und werde von Einigen auch Jakchos genannt; woraus unwidersprechlich hervorgeht, daſs in dieser

(47) Ich folge hierbei der Interpunction vom Tzschucke, der vor τῆς ein Comma setzt. Zoëga (Bassiril. XIV, p. 172.) will lieber so verbinden: den Genius, den Vorsteher der Mysterien der Ceres.

Mutterschaft, wie in so Vielem, Mutter und Tochter ihre Rollen mit einander vertauschten. Es ist nicht zu bezweifeln, daſs auch Athen diesen Sohn der Proserpina verehrte. Waren doch in diese Stadt so viele Bacchuspropheten von so verschiedenen Orten her gekommen. Man erinnere sich nur des älteren Dionysus, der unter Ikarios nach Attika gebracht worden war (Pausan. I, 2.) (48), und daſs man einem Eumolpos, also einem Priester aus thracisch-orphischer Schule, βακχικά beilegte. Endlich sagt ja Arrianus (a. a. O.), nicht dem Thebanischen Dionysus, sondern dem Sohn der Proserpina und des Zeus habe man den Jacchos gesungen; welches gerade zur Vermuthung führen kann, daſs dieſs auch zu Athen geschah.

Dieser Sohn der Persephone ist nun Ζαγρεύς. Man hat diesen Namen durch starken Jäger erklärt, welches gelten kann, wenn nur nicht

(48) Ikarios kam mit seiner Tochter Erigone und mit dem Hunde Maera nach Attika. Das war wieder ein Weinhund, wie wir oben in Ätolien den Hund als Bringer des Weines kennen gelernt haben. Es war der Glänzende (μαίρα s. Hesych. in voce ibiq. Interprett.) und wie Icarios als Bootes, Erigone als Jungfrau, so glänzt er als Sirius, als hitziger funkelnder Hundsstern am Himmel: astronomische Beobachtungen mit der Erfindung des Weinbaus in Verbindung gebracht. (Über die Fabel s. Hygin. fab. 130 et poët. astronom. II, 4.).

gerade der bestimmte Sinn untergeschoben wird, den Bochart (Can. pag. 11.) suchte. Dieser wollte durchaus den Nimrod darin finden. Es ist vielmehr der allem Lebendigen immer und immer nachstellende, und Alles erhaschende, habsüchtige Dis, d. h. der reiche, alles verschlingende Amenthes. Es ist der unterirrdische Dionysos (Διόνυσος χθόνιος), wie Hesychius (Tom. I, p. 1573.) diesen Sohn der Proserpina ganz bestimmt nennt. Seine Mutter selbst ist nach einer Genealogie vom Zeus erzeugt und von der Styx gebohren (Apollodor. I, 5, 3.), oder, wie Herodotos sich ausdrückt, Dionysos beherrschte gemeinschaftlich mit der Demeter das Todtenreich. Also wieder der unterirdische Osiris, der Mumienosiris mit der Peitsche in der Hand, womit er als unterirdischer Jäger die Schaaren der Todten zusammentreibt. Eine neue Rückweisung nach Ägypten hin. Jedoch zunächst nach Kreta. Dafs dorthin die Geheimsage von des Zagreus Geburt und Tod gehört, zeigt Alles; unter andern die Erwähnung der Rhea und der Kureten, mit Einem Worte der ganze Inhalt dieses Mythus; ein berühmter Mythus, auf welchem ein Haupttheil der Bacchischen Mysterienlehre beruht, wie wir im Verfolg zeigen werden. Jetzt wollen wir ihn selbst vorerst kennen lernen, seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit verschiedenen Bacchischen Instituten kürzlich nachweisen. Wir kennen ihn freilich nur fragmentarisch, weil die älteren Quellen für uns nicht mehr fliefsen; doch wird dafür ei-

ne fortlaufende Reihe von Zeugen aufgeführt, aus der älteren, mittleren und spätesten Griechenliteratur: von Terpandros an bis auf Nonnus und den späteren Chronographen Malelas herab (49), womit nun nach des Olympio-

(49) Mit grofsem Fleifse, wenn nicht ganz vollständig, hat der gelehrte Zoëga (Bassiril. Distr. XIV. p. 170 seq. vom 1sten August 1808) die Quellen dieses Mythus nachgewiesen. Nachher hat Herr Chr. A. Lobeck eine Abhandlung: de Morte Bacchi (Vitebergae den 15. Jul. 1810, 25 Seiten 4to), herausgegeben, und darin gleichfalls von den Quellen dieses Mythus gehandelt. Die erwähnte Ausführung von Zoëga mufs ihm wohl unbekannt geblieben seyn, sonst hätte er sich nicht als den ersten darstellen können, der in dieser Lehre das lang entbehrte Licht wohlthätig anzünde. Hätte er sie doch gekannt! Vielleicht dürfte Manches in seiner Diatribe ungeschrieben seyn, Manches auch Vollständiger, und manches Gute, was er giebt, Besser. Dann wäre z. B. der hier, besonders seiner Quellen wegen (worüber H. Lobeck selbst recht schöne Bemerkungen macht), so wichtige Nonnus weit mehr benutzt worden, und in vielen Stellen, die H. L. nicht anführt; dann wäre vielleicht auf den Ursprung dieses ganzen Mythus mehr geachtet worden; dann hätte die Beerdigung des Zagreus am Parnassus ein ganz anderes Licht erhalten als L. pag. 10 darüber giebt; dann wäre der Realzusammenhang alter Kretischer Religion mit delphischer gewiesen worden, und so vieles Andere wäre anders geworden und besser. — So wollte also diefsmal eine schnelle Nemesis das Amt der Rüge

doros Commentarius Mscr. in Platonis Phaedon (p. 134 ed. Wyttenb.) verbunden werden kann.

Die Erzählung ist im Wesentlichen folgende: Kaum war Persephone herangewachsen, als alle Götter um sie warben. Demeter fürchtete einen blutigen Streit unter den Bewerbern, und verbarg daher die Tochter in einer Höhle, die sie von den Schlangen

verwalten. Nicht sobald war das unbedachte Wort jugendlicher Eigenliebe gesprochen, als sie diese Blätter der Warnung zu uns herüber sendete. Möchten sie doch einen Jeden warnen vor dem Alleswissenwollen und vor jenem gelehrten Dünkel, der nirgends lächerlicher ist als auf diesem unabsehbaren Gebiete. Was könnte ich unter diesen Umständen auch noch in eignem Namen sagen wollen? Etwa daſs H. L. mehrere wichtige Stellen des Pausanias und Anderer übersehen, er, der nichts übersehen haben wollte? Etwa noch dies und das von Einzelnem, das ich auch noch wisse, und er nicht? Wie sollte ich dieses doch jener Nemesis gegenüber? Sie würde mich ja mit gleichem und mit gerechtem Maaſse messen müssen. Also das sey ferne: Zeigt aber H. L. künftig Lust und Fähigkeit, würdig und bescheiden, wie es Humanisten ziemt, nicht vom Einzelnen aus, sondern von aller griechischen Mythologie Wurzel und Mittelpunkt her, über einen Mythus, auch über den Bacchischen, in ein Ideenverkehr rechter Art einzugehen und hat er dann etwas wahrhaft Belehrendes zu sagen, so werde ich nicht der letzte seyn, der ihm für seine Lehre dankbar ist.

bewachen liefs, die ihren Wagen ziehen. Jedoch Zeus selbst verwandelt sich in eine Schlange und beschlaft die Persephone. Aus dieser Umarmung ward Zagreus gebohren mit dem Stierhaupt. Er ward Liebling des Vaters, der ihm neben seinem Throne den Sitz anwiefs und selbst die Macht verlieh, den Blitz zu schleudern. Dies erregte den Neid der Götter. Allein die Kureten umgaben den wunderbaren Knaben, und führten ihre Waffentänze um ihn auf. Doch der eifersüchtigen Here gelang es endlich ihn zu verderben. Sie reitzte die Titanen gegen ihn auf. Als daher einst die Kureten mit ihren Waffentänzen beschäftigt waren, erscheinen jene in veränderter Gestalt, schleichen sich unter schmeichelnden Worten ins Gemach des Zagreus ein, zerstreuen den Knaben durch Spielzeug, fallen über ihn her, und zerstückeln ihn. Während die Titanen die Fleischesstücke in einen Kessel werfen, und darauf am Spiefse rösten, entreifst ihnen Pallas sein noch schlagendes Herz, und bringt es dem Vater Zeus. Dieser erscheint nun als Rächer mit dem Blitz, erschlägt die Titanen, und Apollon mufs die gesammelten Reste von Zagreus Körper auf dem Parnassus begraben. So lautet der Mythus nach den etwas ausführlichern Berichten bei Clemens (Protrept. p. 15. Pott.) und bei Nonnus (Dionys. VI, 174 ff. und a. a. St.).

In einem Mythus, der, wie bemerkt, von so vielen Dichtern behandelt worden,

wie von Terpander, von Callimachus (Epigr. pag. 506 ed. Ernesti) von Euphorion (Tzetz. ad Lycophron. p. 43.) und Andern, konnte es natürlich an grofsen Verschiedenheiten nicht fehlen. Nonnus, der hier, wie fast immer aus alten Quellen, aus Euphorion u. a. schöpfte, liefert hie und da sehr bemerkenswerthe Züge, die uns an die Orphischen Weltalter und Kosmogonien erinnern. Er nennt ihn den ersten Dionysos (V, 564, X, 294.) nach dessen Bild der spätere Dionysos gebildet war. Er ist der Urvater Zagreus, und wie die Prädicate alle heifsen mögen (cf: Moser ad Nonn. p. 207 seq.). Er erleidet seinen Tod, nachdem er zuvor durch die wunderbarsten Verwandlungen in alle Elemente und Naturen seine Mörder fast ermüdet hat; er vertheidigt sich mit seinen Stierhörnern, bis endlich die Schreckensstimme der Here ihn niederwirft (VI, 174 seqq.). Also hier wieder ein kosmogonischer Stiergott durch Charakterzüge ausgezeichnet, wie wir oben von Pan und Proteus einige bemerkt haben. Mancher Zug ward nun auch, wie man denken kann, vom Urbild auf das Abbild übergetragen, vom Zagreus auf den Thebanischen Dionysos. Nach der Kretischen Fabel hatte die Pallas des Zagreus noch schlagendes Herz (παλλομένην καρδίαν) dem Zeus gebracht, woraus der neue Dionysus ward. Darauf spielen Nonnus (XXIV, 48.) und Proclus an im neuentdeckten Hymus auf die Athene (Bibl. d. a. L. u. K. I. p. 48. ined.). Denn nun sollte die Göt-

tin auch vom schlagenden Herzen Pallas heissen. Andere aber wufsten, dafs sie bei Semele's Verbrennung des Dionysos Herz dem Jupiter gebracht hatte (s. die oben a. St. vergl. Interprett. graecc. ad Iliad. I, 200; Etymol. m. in Παλλας.). Noch sonderbarer verbindet ein anderer Mythus die kretische und thebanische Genealogie: Zeus, erzählt uns Hyginus (fab. 176 p. 282 Stav.), gab das zerstampfte Herz des Zagreus der Semele als ein Philtrum ein, und sie ward nun die Mutter des Dionysos. Auch Athen kennt den Zagreus. Dort spielt Ikarios, den wir als einen alten Bacchuspropheten oben kennen gelernt haben, den Hymnos des Zagreus vor (Nonnus Dionys. XLVII, 65. in welcher Stelle mehreres Bemerkenswerthe über die Athenischen Dionysien vorkommt.). Dafs aber das System der Kretisch-Orphischen Dionysuslehre in Athen aufgenommen war, beweiset vor Allem die Religion der drei Väter dorten. Denn jene Tritopatoren des älteren Athen hiefsen ja Zagreus, Eubuleus, Dionysos (s. oben II, S. 307.). Das waren die drei Vorsteher und Regenten (Anaces) aus der Kretisch-Orphischen Folge der göttlichen Weltdynastien. Andererseits erzählte man gerade vom Jacchos, der Ceres Sohn, dasselbe was eigentlich vom Kretischen Zagreus galt (Diodor. III, 62.). Nach Joh. Lydus (de mens. pag. 81.) hiefs der Sohn des Zeus und der Persephone Sabazius (Σαβάζιος.). Dieser gehört eigentlich nach Phrygien und in die Nach-

barländer, wo die Korybantischen Mysterien einheimisch waren. Auch in Argolis, wo man von einem erschlagenen Bacchus fabelte, und den Todtengott Dionysos festlich verherrlichte, wurde ja gerade ein Kretischer Dionysos verehrt (s. oben III, 175 vergl. Pausan. Corinth. cap. 23.). Ganz besonders hängt aber der Delphische Bacchusdienst mit den Grundbegriffen des Kretischen Zagreus aufs genaueste zusammen. In dem Kretischen Mythus kommt selbst die Nachricht vor, dafs die Glieder des Zagreus vom Apollon am Parnafs begraben wurden. Man hat die Entstehung dieser Sage blofs aus dem gemeinschaftlichen Dienst erklären wollen, den Apollo und Bacchus zu Delphi hatten, so nämlich dafs man späterhin sich durch diesen Mythus über jene Gemeinschaft eine Art von Erklärung ersonnen habe. Allein Zoëga (p. 172.) hat aus dem Homeridischen Hymnus auf Apollo (388.), aus Aristoteles (bei Plutarh. Thes. p. 6.) und aus Pausanias (X, cap. 7.) sehr gut gezeigt, dafs man einen alten Realzusammenhang zwischen der Kretischen Religion und der Delphischen annehmen mufs. Es gab zu Delphi geheime Opfer und Gebräuche, welche die fünf Priester verrichteten, die man Hosii nannte, und wobei auch die Thyaden thätig waren. Sie bezogen sich eben auf den Tod des Zagreus, (Plutarch. d. Isid. p. 365.), und waren ungezweifelt von Kreta herüber verpflanzt worden. Auch war der Begriff des Kretischen und dieses Delphi-

schen Bacchus ganz derselbe. Zagreus war der Persephone Sohn und Enkel der Styx; er war der tellurische Gott. Er war der in tausend Gestalten sich verwandelnde Zaubergott, wie jene Weissager, Proteus und der Orakelgebende Pan. Er war in soweit Dionysos-Silenos. Zu Delphi war er ja gerade auch die tellurische Potenz, und der durch die aus dem Schlunde heraufsteigenden Erdkräfte begeisterte Orakelgeber neben Apollon (s. Dionysus p. 304. seq.).

Wir sehen aus dem Allem, dafs die Kretische Religion des Zagreus eine der ältesten Formen des Bacchischen Dienstes unter den Hellenen überhaupt war, woraus viele andere örtliche Institute in verschiedenen Theilen Griechenlands ihren Dionysischen Cultus entlehnt haben, oder wenigstens einen Hauptheil ihrer Geheimlehre.

Woraus die Kretensischen Priesterschaften ihren Mythus nebst dem daran geknüpften Dogma geschöpft hatten, kann nach dem Bisherigen wohl nicht zweifelhaft bleiben. Den genauen und frühen Verkehr zwischen Kreta und Ägypten haben wir im Vorhergehenden schon zu bemerken Gelegenheit gehabt, und dafs die Zerstückelung des Zagreus Zug vor Zug der zerstückelte Osiris sey, war bereits im Alterthum unter den einsichtsvollsten Forschern anerkannt. Nur in der neuesten Zeit hat man auf folgende Nachricht des

Pausanias (VIII, 37.) viel Gewicht gelegt, so daſs es fast das Ansehen gewinnen möchte (wenigstens hätte man dieser Nachricht, wo nur irgend möglich, gern diese Wendung gegeben), als ob die ganze Todesgeschichte des Zagreus aus dem Zeitalter der Pisistratiden herrühre. Homerus, wird dort erzählt, habe die Titanen zuerst in die Poësie eingeführt, von ihm habe Onomakritos den Namen der Titanen entlehnt; dieser habe Orgia des Dionysus gedichtet, und darin gesungen, daſs die Titanen die Urheber seines Todes seyen. Es hatte aber bereits Terpandros, ein Dichter über hundert Jahre vor Onomakritos, jenen Sohn der Proserpina Dionysos (Zagreus oder Sabazios) gekannt, und wenn wir dem Joh. Lydus glauben dürfen (p. 82.) auch von dessen Tod gewuſst. Ich will aber gerne zugeben, daſs dieses letztere eine Bemerkung des Lydus selbst sey. Jedoch so viel bleibt gewiſs, daſs Terpander jene kretische Fabel kannte. Und dieser Terpander heiſst ja sehr bedeutsam der Erbe der Orpheuslyra (Phanocles ap. Ruhnk. epist. crit. II. pag. 302. Philostrati Heroica p. 154 ed. Boissonn. mit dessen Note.). Er hatte ja die Orphischen Rhythmen nachgebildet (Plutarch. de musicâ p. 1132. F.), und nach Einigen gar Orpheus Leyer für die Seinige ausgegeben (Nicomachus de mus. II, p. 129 ed. Meibom.). Das war also ein Orphischer Mann; der wird doch wohl auch ein sehr Orphisches Dogma gekannt haben. Doch er habe es auch nicht gekannt; so hatte doch schon

Äschylos Schwert und Spiegel in der Bacchischen Tragödie Tykurgos dem Bacchus beigelegt (Aristoph. Thesmoph. 147.): also gerade auf die hier vorkommenden Symbole, wie sich im Verfolg ergeben wird; so hatte auch Euripides in den Kretensern bei Porphyr. de abstin. IV. pag. 366. Rhoer.) den Zagreus schon ganz genau charakterisirt. Hätten diese Tragiker eine so neue Fabel und so zu sagen von heut und gestern her wohl auf die Bühne gebracht oder bringen dürfen? Obige Nachricht von den Titanen des Onomakritos hat also lange das Gewicht nicht, das man ihr geben will. Onomakritos war ein neuer Orphiker, der seiner Schule Lehren gerne allgemeinern Eingang verschaffen wollte. Dazu gehörte denn auch, daſs er mystischen Mythen, wie jenen von Zagreus Tod, durch Einführung Homerischer Titanen mehr Popularität und somit allgemeinern Eingang verschaffte. Auch war dadurch am Dogma im Wesentlichen nichts geändert. Davon wird uns ein Blick auf die Ägyptische Sage von Osiris Tod überzeugen.

Nach dieser verbindet sich Typhon mit zwei und siebenzig Gesellen und mit einer Äthiopischen Königin Aso gegen den Halbgott. Beim Mahle wird der Mordanschlag ausgeführt. Ein Mumienkasten, den man während der Mahlzeit herumreicht, muſs als Mittel dienen; Osiris wird durch List hineingelockt und mit demselben ins Meer ge-

worfen. Hier vertreten die zwei und siebenzig Verschwornen die Stelle der Titanen und statt der bösen Here ist hier eine Äthiopische Königin die Verfolgerin. Auch Alles übrige ist ganz national: z. B. der Mumienkasten bei der Mahlzeit, welches eine bekannte Ägyptische Sitte war und dergl. mehr; welches ich nicht weiter zu verfolgen brauche. Ein anderer Mythus kannte die Telchinen, jene Zauberkünstler auf Rhodus und auf den benachbarten Inseln als des Apis Mörder. (Apollodor. I, 7, 6. II, 1, 6. vergl. Heyne daselbst.). Das ist ein Todschlag des Osirisstiers; wie jenes ein Mord des Stiergottes war. Auch ist dieser Fabel bei Himerius (Orat. IX, p. 560 ed. Wernsdorf.) schon diese letztere Wendung gegeben; denn dort werden die Telchinen neben den Titanen als Zagreus Mörder genannt, wo wir nicht geneigt sind durch eine allgemeine Auslegung diesen Zug zu verwischen. Wernsdorf war auf dem rechten Wege. Zu Patrae in Achaja kannte man sogar die Pane als Verfolger des Dionysos (Pausan. VII, 18, 3.). In Ägypten kannte man sie als die ersten Todesboten in Osiris Leidensgeschichte (Plutarch. de Isid. p. 356.). Die damit verbundene Nachricht, daſs dieſs Alles geschehen sey, als die Sonne im Scorpion stand, führt auf eine wahrscheinliche Erklärung, die ich im Abschnitte vom Pan nachgewiesen habe. In der Gegend von Chemmis ward von den Panen Osiris Tod zuerst verkündigt. Aus derselben Stadt kam ein anderer Mörder

des Osiris-Dionysus. Dort verehrte man ja den Perseus, der zu Argos mit seiner Schaar das Heer des Bacchus bekriegt und nach Einer Tradition sogar ihn selbst erschlagen haben sollte (s. oben III, 172.). Wer sieht in dem Allem nicht örtliche und nationale Verschiedenheiten eines und desselben Grundmythus, Verschiedenheiten, die, diesen Spuren zufolge schon in Ägypten statt finden mochten, wenn gleich dorten von keinen Titanen die Rede ist. So hatte man, um nur an Eins zu erinnern, schon in Ägypten eine Sage, dafs Horus, der Isis Sohn, zerstückelt worden sey; so hatte man dorten eine andere, wonach Isis, Mutter des Osiris hiefs (Plutarch. de Isid. p. 365.) und dergl. mehr. Immer bleibt es derselbe Naturgott und Naturmythos: der Gott des Frühlingsstiers, der im Wasser untergeht, der aus dem Meer heraufgerufen wird, der Sonnenstier, der Regen und Fülle bringt, der Feuergott, der neben der Feuersphäre hauset, und selber die Blitze schleudert (wie vom Dionysus in vielen Stellen der Alten gerühmt wird; s. Cuperi Harpocrates pag. 92 seq.) aber auch der Herr der Erde und des Himmels, des Lebens und des Todes und das Principium dieser Sinnenwelt. — Welche specielle Lehren das mysteriöse Dogma aus dieser Todesgeschichte des Zagreus herausgebildet hatte, wird der Verfolg in möglichster Kürze zeigen. Jetzt gedenken wir zum Schlufs dieses Paragraphen nur noch des merkwürdigen Bildwerks, das jenen Todschlag deutlich darstellt. Es ist das

Fragment eines Reliefs in der Villa Albani, von Zoëga in den Bassirilievi (nr. 81.) zuerst edirt und in seiner Art einzig, weil es den mystischen Gegenstand, den, wie es scheint, die Volkspoësie selten berührte, sogar bildlich vor Augen stellt. Wir sehen da das Dionysuskind (Zagreus) von zwei Titanen bei den Beinen gefafst, welche im Begriff sind es zu zerstückeln. Daneben erblickt man einen Kureten mit Schild und Helm.

§. 24.

*Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn, Sabos und die Sabazien, Bassareus, Briseus und ihre Feste.*

Den Dionysos unter den Samothracischen Kabiren haben wir oben nachgewiesen (II, S. 303 ff.). Dafs auch diese Lehre mit dem Kretensischen Dogma vom Zagreus zusammenhing, leidet keinen Zweifel. Darum lassen auch die Theoretiker nach dem ersten Dionysos, dem Sohn des Zeus und der Proserpina (also nach dem Zagreus), den Sohn des Nilus, also einen Ägyptischen Dionysos als den zweiten und sodann den dritten folgen, den sie König von Asien nennen und Sohn des Cabirus, welchem zu Ehren auch die Cabirische Feier begangen werde (50).

(50) Cic. d. Nat. Deor. III, 23. Man mufs nemlich dorten nach den Handschriften und

Mit diesem Dienst stand nun wieder der Phrygische Cultus des Sabazius und der Lydisch-Thracische des Bassareus in Verbindung.

Sabos (Σάβος) und Sabazios (Σαβάζιος) hiefs der Phrygische und vielleicht auch der Thrazische Bacchus, und Saboi (Σάβοι) hiessen auch seine Priester. (Mnaseas beim Suidas in voce.). Auch diesen Namen leiteten die Griechen von den festlichen Jubelliedern, von σαβάζειν, d. h. frolocken und dem Sabos-Bacchus singen, her (s. die Stellen des Etymol. magn. in voc. und der Scholiasten beim Davies zu Cic. d. N. D. III, 23.). Der orientalische Ursprung ist nicht zu bezweifeln, wenn man es auch unentschieden läfst, ob Bochart (Can. p. 441.) in dem Worte סבא Saba, inebriari, die wahre Wurzel dieses Gottes- und Priesternamens angegeben habe. Nicht nur das Festlied hiefs so, sondern auch ein Monat ward mit diesem Namen bezeichnet (Proclus in Platon. Tim. p. 251.). Der Gott ward in diesen Religionen zum Theil als Mond und Mondscyclus, als Lunus und Μήν betrachtet, und daher Beherrscher des Mondes, Menotyrannos, genannt, ein Name womit auch die Sonne bezeichnet ward

nach Lydus corrigiren: tertium Dionysum Cabiro patre — cui Cabiria sunt instituta (s. Dionysus p. 151.). Gelegentlich bemerke ich jetzt noch, dafs man auch im Ampelius cap 9. Cabiro verbessern mufs.

(Reinesii Inscriptt. p. 64.). Hier treten also zunächst die alten Persischen Vorstellungen von der Sonne als dem Herrn und Befruchter und von den Monden als dem Diener und Empfänger wieder hervor, und wir befinden uns auf demselben Punkte, auf dem wir oben (II, S. 227 ff.) die genaue Verbindung des Mithrasdienstes mit den Phrygischen Sabazien nachzuweisen veranlaſst waren.

Ich nenne diese letzteren Phrygisch. Sie mögen so heiſsen, weil von dorther wohl nach den Küstenländern von Thracien und da herum diese Religionsideen zuerst verpflanzt wurden; wobei jedoch die Rückwirkung nicht aus der Acht zu lassen, die bei dem Übergange der Brigier aus Thracien nach Phrygien (s. Historicorr. graecc. antiqq. Fragmm p. 170.) nothwendig erfolgen muſste. Von dieser Wechselwirkung finden sich noch manche Spuren. So heiſst z. B. bei Cicero (l. l.) der Cabirische Dionysus König von Asien, und hinwieder giebt der Scholiost zu Aristophanes (Vesp. vers. 9.) den Namen Σαβάζιος für Thracisch aus.

Dieſs führt uns sofort zum Bassareus. So wie nämlich Phrygien mit Thracien sich in den Sabazios theilet; so hängen in einem andern Namen des Dionysos, im Namen Βασσαρεύς Thrazien und Lydien zusammen. Auch diese beiden Länder waren in Sprache und Cultus verwandt, wovon Jablonski in der

schönen Abhandlung über die Lykaonische Sprache recht überzeugende Beweise aus den beiden Sprachen selbst gegeben hat (opuscc. T. III, p. 63 ed. Te Water.). Bochart (Can. pag. 441.) leitet das Wort von בצר Bassar her, wonach es den Vorläufer der Weinlese bezeichnen, und mit dem Griechischen Beinamen des Dionysus προτρύγης (Aelian. V. Hist. III, 41.) zusammenfallen würde. Die Griechen kannten ein Fest προτρύγεια, das dem Poseidon mit dem Dionysos gemeinschaftlich war. Auch glänzte ein alter Weinerfinder als Stern im Thierkreise neben der Jungfrau und die Italischen Landleute wiesen mehrere προτρυγητῆρες als Weinpflanzer nach, die unter die Sterne versetzt waren (Perizonius ad Aelian. l. l.). Also auch hier berühren sich wieder die elementarischen Erkenntnisse in der Sternkunde mit Erntefesten und mit der Verehrung der grofsen Jahresgötter, dergleichen Bacchus vorzüglich war. Die Griechischen Grammatiker erinnern bei dem Namen **Bassareus** an das lange und bunte Gewand, das die Asiatischen Bacchuspriester und der Gott selber trugen. Es hiefs βασσάρα oder βασσαρίς und hatte von den Füchsen (βάσσαροι) seinen Namen, denn es war an die Stelle der Fuchsfelle getreten, die man in jenen Gebirgsländern ursprünglich getragen hatte. (Hesych. ibiq. interprett u. Lexicon Rhetor. mscr. p. 702.). Andere wollten den Gott und sein Gewand lieber von den Bessi (Βησσοί), jenen Bacchuspropheten in Thracien (Herodot. VII, 111.) hergeleitet wissen. Ich bemerke dies

nur, um zu zeigen, wie hier in Sache und Wort Kleinasiatischer Dienst mit Europäisch-Thracischer Religion zusammenhängt, und dafs wir bei jeglicher von diesen Etymologieen den Thebanischen schönen Heros Dionysos vergessen, und vielmehr an einen Kleinasiatischen älteren Bacchus gedenken müssen, der bald durch sein buntes Pardelfell, bald durch sein langfliefsendes Gewand, als bärtiger, bejahrter Gott seinen Orientalischen Ursprung verräth; der aus Vorderasien herübergebracht in den Thracischen Mysterien Platz nahm und noch auf Grosgriechischen Vasenbildern (man sehe z. B. bei Passeri Tom. II, nr. 123.) durch seine Bassaris sehr ausgezeichnet ist.

Wie ausgebreitet der Bacchusdienst auf den Inseln längs Kleinasiens Küste, auf Lesbos, Naxos, Chios und andern war, ist bekannt. Eines charakteristischen Namens, den Dionysos auf Lesbos führte, müssen wir gedenken. Dort hatte er auf dem Vorgebirge Brisa einen Tempel und hiefs Briseus oder Brisaeos (Βρισαῖος.). So lesen wir beim Stephanus von Byzanz (in βρίσα) und man sollte hienach nur an einen Localnamen denken. Allein Andere suchten die Wurzel dieses Namens in dem Worte βλίττειν, den Honig schneiden, zeideln, (Ruhnken. ad Tim. Lex. Platon. p. 63 seq. vergl. Etymol. M. u. Hesych. in voc.) und der Erklärer des Persius Cornutus (ad Sat. I, 76.) redet von einer Nymphe Brisa, die den Bacchus erzogen und den Honig aus den Honigscheiben auspressen gelehrt

habe. Nymphen dieses Namens in der mehreren Zahl kennt auch Heraclides Ponticus in der Republick von Ceos (cap. 9.). Es sind wieder Melissen, und sie haben den Wundermann Aristaeos im Honigbau unterrichtet. Das war ja der Bienen-Jupiter von Ceos, wie er nach einer Sage hiefs, der die Cycladen einst von der grofsen Dürre befreit hatte, als er zu Ceos den Sirius (den Hundsstern) zu versöhnen Anleitung gegeben. (Virgilii Georgic. I, 14, IV. 282 ibiq. Interprett.). Er war bei den Brisaeischen Nymphen auf Ceos in die Schule gegangen, und hiefs ihr Schüler wie Dionysos ihr Zögling hiefs, und Zeus selber ward Pflegesohn der Nymphe Melissa genannt (Antonin. Liberal. p. 122 ibiq. Verheyk.). Diese Melissen waren ja auch Priesterinnen der Demeter, und ihre Tochter Persephone nannten die Alten Μελιτώδης, wobei man eben so wohl an den Mond als an die Vorsteherin der Geburt dachte (Porphyr. Quaest. Homer. Scholiast. Pindar. Pyth. IV. 106.). Wir befinden uns also hier wieder in demselben Ideenkreise, den wir oben (I, S. 375 ff. und II, 171 ff.) von einem andern Standpunkt schon zu erörtern Gelegenheit hatten. Auch hier wieder die Vorstellungen von erster Nahrung, von reiner patriarchalischer Sitte der Vorzeit, von dem Stiergott, der den Mond befruchtet, von der aus dem Stierleibe (wie man wähnte) entstandenen Biene, vom Monde als der Vorsteherin der Geburt, von der Seelenwanderung, Reinigung und Rückkehr. Diese Ideen hin-

gen local mit den Nachbarküsten von Kleinasien und mit Ephesus zusammen, und die Bewohner der Insel Cea waren darin real verbunden mit den Sabos- und Mithrasdienern von Phrygien und mit den Hierodulen der grofsen Diana zu Ephesus, die ja auch die Vorsteherin der Mondssphäre, die erste Nährmutter, die Gebieterin über Leben und Tod war. In demselben Sinn tritt dann auch die Biene wieder so bedeutend in den Cerealien und in den Mysterien der Proserpina hervor. Hier erkennen wir auch im Dionysos einen Bienenvater, und einen Zögling der Bienennymphen, gleich dem Bienenmann Aristaeos und in denselben Beziehungen, d. h. in der Bedeutung eines allgemeinen Naturwesens und Nahrungsgebers, eines Weissagers und Lehrers. Daher nimmt auch Aristaeos in den Dionysiaden mit Recht eine so hohe Stelle ein, wie wir noch aus der Nachbildung des Nonnus sehen (s. Dionysiac lib. V. p. 152 seqq.). Da ist er nicht blofs Bienenpfleger, sondern Herr über die vier Winde, da besänftigt er die Wuth des Sirius, da erfindet er das milde Öl und viele andere gute Gaben. Seine nahe Verwandtschaft mit dem grofsen Dionysos ist auch dorten durch seine Ehe mit dessen Muhme Autonöe dargestellt. Man hat auch etymologisch den Bacchus Brisaeus als den Bienen- und Honiggott zu erklären gesucht. Bris heifst süfs, sagt Cornutus zum Persius (Sat. I, 76.). Dabei bleiben wir einen Augenblick stehen. Das ist also jene süfse Jungfrau, jene Bacchus-

nymphe Brisa, gerade so wie jene Artemisnymphe, ja die Artemis selber auf Kreta, Brito (βριτώ) die süfse und Britomartis hiefs, die süfse Jungfrau. Ja Bacchus selbst ist unter diesem Namen Briseus in gewissem Sinne Jungfrau. Das sagt Aristides (Orat. in Bacch. T. I, p. 29 ad. Jebb.) ausdrücklich. Es ist dort von seinem zweideutigen Geschlecht die Rede: „Unter den Jünglingen“ heifst es (nach der richtigen Verbesserung dieser Stelle) „ist er Mädchen; unter den Mädchen Jüngling, und hinwieder unter den Männern vergleichungsweise unbärtig und Briseus.“ — Andere verstehen unter dem Worte Briz bestimmter den Honig und Briz dubsa, setzt Bochart aus orientalischer Sprachforschung hinzu, heifst der Honig-See, (Can. p. 442.) und erinnert zugleich an das Italienische bresca die Honigscheibe. Da hätten wir also einen Dionysos am Honigsee, wie wir in Thracien einen alten Bacchus-Silenos an der Weinquelle Inna liegen sahen. Andere wollen auch in Briseus lieber einen Weingott haben und in den Brisaeischen Nymphen Weinnymphen, weil nach alter Italischer Sprache die ausgeprefste Beere, die Trester, Brisa hiefs (Columella XII, 39. vergl. Koeler ad Heraclid. Pontic. p. 51.).

Noch eine neue Ideenreihe eröffnet sich mit dem Namen jener Nymphen Brisae (Βρίσαι), wie Heraclides (l. l.) Etymolog. m. und Hesychius (I, pag. 768 ed. Alberti) sie nennen. Βρίζω, βρίθω und βρύω sind verschie-

dene Formen eines Stammworts, und bezeichnen die Fülle der physischen und moralischen Natur in ihren verschiedenen Äusserungen: jene Üppigkeit der Vegetation, jenes Wuchern der Pflanzen, den Trieb zur Zeugung, Blüthe und Fruchtbarkeit; andererseits jene Ergiefsungen der festlichen ungemessenen Freude über den Vollgenufs der natürlichen Güter. Dafür spricht auch wieder eine recht eigenthümliche Nachricht des Athenäus. Dorten (l. VIII, p. 235.) erzählt Semos der Delier, dafs die Frauen auf der Insel Delos eine Traumwahrsagerin Brizo (Βριζώ) verehrten. In kleinen Kähnchen setzten sie ihr allerlei Efswaren vor, nur keine Fische, und beteten dabei, um allerlei Gutes, besonders aber für die Erhaltung ihrer Schiffe. Dabei hören wir zugleich, dafs die Alten schlafen βρίζειν nannten; eigentlich nannten sie so den Mittagsschlaf und besonders den Schlaf des gesättigten Säuglings an der Mutter Brust (vergl. Spanheim. ad Callim. Del. 316.). Also wieder eine Nährmutter aus derselben Gegend, eine Geberin aller guten Gaben, eine Gebieterin über Wind und Wetter, eine Wahrsagerin (wie sie denn auch Βριζομάντις hiefs, Hesych T. I, q. 766 Alberti) kurz in allen Beziehungen ähnlich ihren Zöglingen Aristaeus und Dionysus. Die Anspielungen auf festliche Lust, auf Jubelgeschrei und fröhlichen Tanz liegen in den Worten Βρίακχος, Βρυάκτης, Βρυάλλιχα, Βρυαλλίχης und Βρυαλλιχίς. Das erste Wort erklärt Hesych (in voc. p. 766 cf. Interprett.) durch eine laut jauchzen-

de Bacchantin. Das zweite bezeichnet den Gesellen des Bacchus, den Pan, als Tänzer (Orpheus ap. Stob. Eclog. phys. p. 68.); das dritte die Tänze selbst, so wie die beiden letzten wieder die Tänzer und Tänzerin. Ausserdem führt Hesych (s. T. I, pag. 771 — 775 ed. Alberti vergl. Schneider Handw.) unter dem Worte Βρυλλοχισταί noch die Bedeutung an, wonach es Personen mit häfslichen weiblichen Larven bezeichnete, und bemerkt (unter Βροδαλίχα) zugleich, dafs die Lacedämonier mit diesem Worte ausschweifende, orgiastische Frauen bezeichneten. Diese Vorstellung erweckt auch die sonderbare Geschichte von dem alten Kephallenischen oder Phallenischen Bacchusbild aus Olivenholz, das die Fischer von Methymna auf der Insel Lesbos (man bemerke gerade hier, wo wir auch den Briseus finden) aus dem Meere auffingen, und das einem Orakel zufolge, sehr heilig gehalten ward. Wie auch die Gestalt des Bildes war, (es war Hölzern und nicht wie andere Griechische Idole geformt Pausan. Phocic. 19, 2. Oenomaus apud. Euseb. P. E. V, 36, p. 233 Basil.) so hat man wohl Ursache dabei an einen eben so rohen Dienst zu denken, wie das Bild des Gottes selber war. Hienach leiten uns alle Spuren und Namen dieser Classe wieder auf die Vorstellung von einem orgiastischen, ausschweifenden Dienst hin, dergleichen in diesem Religionszweig fast allenthalben vorkommen. Diesen Begriff werden wir nur allzusehr durch alles das bestätigt finden, was uns die

Alten von der Sabazischen Feier und von dem Verhalten der Bassariden übereinstimmend melden.

Also Brisa hatte den Bienenvater und Weingeber nach der Genealogie von Ceos erzogen. Dem Sabazios sollte doch dieselbe Nysa die Brust gereicht haben, die wir schon lang als Bacchus Amme kennen (Terpander beim Joh. Lydus pag. 81 seq.). Sehr bedeutend tritt noch eine dritte Amme dieses Gottes, Hippa, (Ἵππα) hervor. So heiſst sie ausdrücklich im 49ten [48ten] Orphischen Hymnus. Am Tmolos, woher auch Euripides in den Bacchantinnen das Gefolge des Dionysos kommen läſst, hatte sie den Gott ernähret. Es gehöret also dieses Wesen in den Phrygisch-Lydischen Religionszweig. Dafür haben wir auch das Zeugniſs des gelehrten Strabo in der eignen Untersuchung (X, p. 188 Tzsch.). Nachdem er unmittelbar zuvor der Korybanten und der Rhea-Kybele und Dindymene gedacht hat, fährt er fort: „Auch Sabazios gehört den Phrygischen (Religionen) an, und auf gewisse Weise der Mutter (τῆς Μητρὸς) Kind, ist auch er den Personen des Dionysus beigesellt.“ Schon der Ausdruck dieses gelehrten Forschers läſst uns hier in das Verhältniſs dieses Sabazios zum Kretischen Zagreus und zu den übrigen Dionysen blicken. Wir haben nämlich hier an die Verzweigung der Kuretischen Mysterien mit den Korybantischen zu denken und an jene Verschmelzung

der kretischen Rhea mit der phrygisch-lydischen Cybele (vergl. oben II, S. 48 f.). War in der Geschichte des kretensischen Zagreus Rhea eine Hauptperson (man s. z. B. nur Cornutus d. N. D. cap. 30.), so hier in Kleinasien Cybele in den Begebenheiten des Sabazios. Nun sollte auch Sabazios von den Titanen zerrissen worden seyn, was eigentlich von Zagreus galt (s. Lydus a. a. O.); oder der Sohn des (Kretischen) Zeus und der Persephone heifst Sabazios (Diodor. IV. 4.) so wie hinwieder (der phrygische) Sabazios des Kronos Sohn (Orph. hym. 48.) genannt wird, also Sohn des alten Kretischen Gottes. Natürlich ward nun auch diese phrygische Göttermutter Cybele in gewissem Sinn des Sabazios Mutter, und wie Rhea und Zagreus zu Kreta in einer dualistischen Combination als zwei grofse Naturwesen erschienen, so auch Sabazios und Cybele in Phrygien und Lydien. Darum mufs auch Cybele mit Marsyas nach Nysa zum Dionysus wandern (oben II, 38 f.). Also Sabazios und Cybele und Sabos und Hippa, wie Demeter und Jakchos wie Persephone und Zagreus, wie Semele und Dionysos. Zwar heifst Hippa nur die Amme des Sabazios, aber die Art, wie der 48te Hymnus der Orphiker von ihr redet, wo sie unter andern tellurische Mutter und Königin heifst, läfst nicht zweifeln, dafs auch Hippa in die Stelle der Persephone neben Sabos eintrat, und also mit der Cybele identificirt ward.

Als orgiastisch kündigten sich die Sabazien schon oben durch die Namen des Gottes und seiner Pflegemutter an. Auch fanden wir ja dorten den lärmenden Tänzer Pan unter einem charakteristischen Beinamen Bryactes wieder neben ihm. Hierher gehören auch die Handpauken, die Cymbeln jenes Flötenspieler Marsyas und die ganze rauschende Musik der Cybele. In diesen phrygisch-thracischen Sabosdienst gehören ferner die Bassarae (Βασσάραι.). Ein eignes Drama des Aeschylos hatte von ihnen seinen Namen. Sie waren die Vorderasiatischen Bacchae. In Fuchs- oder Pardelfelle oder in bunte Gewänder gehüllt, überlassen sie sich der höchsten Festraserey, so wie ihr göttlicher Anführer in dem 44ten Orphischen Hymnus gerade als Bassareus der Rasende und Baccheus genannt wird. Daraus bildete sich der allgemeine Begriff, wonach man eine Frau, die alle Besonnenheit verlohren und unbändiger Geschlechtslust hingegeben war, eine Bassara nannte (Lycophron. Cassandra 781 und daselbst Tzetzes.). Unter Begleitung rauschender Musik ward in diesem Dienst ein eigenthümlicher phrygischer Tanz Sikinnis (σίκιννις Casaubonus de satyr. poës. p. 110 ed. Rambach) aufgeführt. Daran schlossen sich nächtliche Mysterien mit verschiedenen Symbolen und Lehren. Nach der ausführlichsten Nachricht des Clemens von Alex. in der Hauptstelle (Protrept. p. 14 Pott.) wurden den Novizen Schlangen durch den Busen gezogen, und in den Dramatischen Darstellungen der mythischen Göttergeschich-

ten sah man den Zeus, wie er als Schlange die Persephone beschlief, worauf sich die Formel bezog: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stieres" (Jul. Firmicus cap. 28.) und: „der Stachel des Rinderhirten ist im Berge verborgen" welches letztere Clemens auf das Bacchische Feuerrohr bezieht. Dies scheint gut zu der Erklärung zu stimmen, die man von einer andern Formel der Sabosdiener aus dem Hebräischen gegeben hat. Es wurde nämlich die Einweihung in diese Mysterien mit den Worten Evoi Saboi Hyes Attes beschlossen (s. Demosth. contr. Ctesiph. pag. 568 ed. Tayl. pro Coron. und Suidas in Ὕης und in Ἄττις). In den beiden letzten Worten findet nämlich Bocchart (Can. pag. 441.) die Bedeutung: „Er ist Feuer, du bist Feuer." Will man aber lieber bei jenem Dionysos-Hyes und bei jenem Hysiris-Dionysus der älteren Griechischen Schriftsteller stehen bleiben, das heifst bei jenem Regenbringer (s. oben III, S. 137. f.), so haben wir doch auch hier wieder den Stiergott wie in der obigen Sabazischen Formel; wir haben wieder den Osiris-Zagreus, d. h. die Sonne im Frühlingsstier und den Feuergott, der die Hyaden, das Gestirn der Äquinoctialregen, in seinem Gefolge hat.

Damit stimmt auch eine andere Formel jener Sabázien überein. „Ich habe den Kernos getragen," ἐκερνοφόρησα, (s. Clemens l. l.). Es war dieser (Κέρνος) ein im Rhea- und Cybelendienst gebräuchliches Gefäſs, ein

Mischgefäſs (Krater), mit einer Lampe verbunden, und wodurch man, nach der einfältigen Weise des Alterthums, die beiden Elemente Feuer und Wasser versinnlichte, Sonnenwärme und Feuchtigkeit, ohne die keine Welt und kein physisches Leben gedenkbar ist (vergl. Dionysus pag. 223.). Bei dem Vortragen dieses Gefäſses, das also ein naïves Bild des Weltganzen war, tantzte man einen eigenthümlichen Reigen, der davon den Namen hatte (κερνοφόρον ὄρχημα.). Nach Allem, was wir oben in den Abschnitten von der Cybele, von den Kabiren und Pan aus den Akten beigebracht haben, dürfen wir nicht zweifeln, daſs auch dieser Tanz eine mimische Darstellung der Bewegung von Sonne, Mond und von den Planeten war. Noch eine Formel dieser Feier führt Clemens an: „ich habe von der Trommel (τυμπάνου) Speiſse genommen und von dem Becken (Κυμβάλου) Trank“ ohne daſs wir von ihr, wie von manchen andern, den bestimmten Sinn anzuführen im Stande wären (51).

An diese Gebräuche, Bilder und Formeln knüpften die Orphischen Priesterschaften

(51) Ob der Apostel Paulus in den Worten (1 Corinth X, 20.): „Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch. Ihr könnt nicht zugleich theilhaftig seyn des Herrn Tisches und der Teufel Tisches“ auf jenes Nachtmahl in den Sa-

kosmogonische und ähnliche Sätze. In dem 48ten orphischen Hymnus heifst Sabazios des Kronos Sohn, der den Dionysos-Bacchos in seiner Hüfte gezeitigt hat, damit er vollendet sich zur Hippa auf dem Tmolos geselle. Hier ist also Sábazios der Zeus der Profanfabel; Hippa übernahm nicht allein die Ammensorge, sondern sie war auch bei der wunderbaren Hüftgeburt des Zeus hülfreich. Diesen Mythus deutete man auf die Weltseele in ihrem Verhältnifs zum Äther und zum Νοῦς. Jene Hebamme Hippa war eben die Weltseele selber, während in anderer Beziehung zuweilen Dionysus für die Weltseele galt (s. Proclus in Tim. Plat. II, p. 124 seq. cf. Joh. Lydus de mens. pag. 83.). Aus wie früher Vorzeit man die mystischen Lehren der phrygisch-thracischen Religion herdatirte, haben wir oben bereits aus dem Mythus von Midas und Silenus gesehen; für dessen hohes Alter schon die Zeugen sprechen, die wir daselbst angeführt haben.

bazien und diese dabei übliche Formel anspielt, wie der gelehrte Chr. G. Schwarz (Miscellanea polit. humanit. pag. 117.) vermuthet, will ich Andern zu untersuchen überlassen. Gewifs verdienen aber die mysteriösen Gebräuche des Heidenthums bei Erklärung des N. T. und der älteren Väter gröfsere Aufmerksamkeit. J. A. Stark hat in seinen: Tralatitia ex gentilismo in religionem Christ. Regiomonti 1774 wichtige Beiträge dazu gegeben.

Dafs andererseits eine Feier wie diese nächtlichen Sabazien unter den sinnlichen Völkern eines südlichen Himmelsstrichs zu grofsen Unordnungen Anlafs geben mufsten, ergibt sich aus dem Obigen wohl von selbst. Der grofse Haufe gelangte wohl nicht zu den höheren Graden, worin man theologische Lehren empfing, wie die Bemerkten zum Theil sind. Ich vermuthe, dafs diese höhere Stufe sich auf die Rhea bezog und auf ihr Verhältnifs zum Sabos, beide, als kosmogonische Potenzen gedacht. Die Vorstufe war wohl blos wilder orgiastischer Naturdienst, und der Volkstanz Sikinnis möchte sich wohl zum höheren kernophorischen Reigen in gleicher Abstufung verhalten. Von einer solchen Scheidung des Niederen und Höheren werden sich weiterhin einige Spuren in Kretensischer Geheimlehre zeigen. Die Verachtung, in welche die Sabazien herabgesunken waren, äussert sich schon früh. Schon im Demosthenes gereicht die Theilnahme daran zu einem ehrenrührigen Vorwurf (Demosth. contr. Ctesiphont. p. 568 Taylor.). Späterhin mag das Übel noch weit mehr überhand genommen haben, wie der Erfolg beweiset, womit der Praetor peregrinus C. Cornelius Hispalis sich im Jahr Roms 514 der Einführung jener Gebräuche widersetzte (Valer. Maxim. lib. III. cap. 3.); noch mehr aber beweisen es die Klagen der christlichen Väter, des Clemens und Anderer. Gleichwohl fand dieser Dienst in Griechenland und Italien wohl hie und da Eingang. Von der Vermischung

der Griechisch-Bacchischen Mythen mit der Geschichte der phrygischen Götter finden sich wenigstens auf Kunstdenkmahlen Anzeigen. So sehen wir z. B. auf einem Borghesischen Relief (bei Winckelmann Monumenti nro. 42.) neben dem bestraften Marsyas den Dionysus und die Cybele, und auf einer Campanisch-griechischen Vase sehen wir Cybele, Bacchus und Proserpina vereinigt (bei Millin peint. d. vas. antiq. T. I. pl. 50.).

## §. 25.

*Koros und Kore, Liber und Libera in Italien und der Grosgriechische Dionysos.*

Wie die Kleinasiatischen Bacchusfeste sich mit den Italischen berührten, sahen wir so eben. Die Hauptwurzel dieser letztern zieht jedoch in altgriechische Religionen hinüber, nach Samothrace besonders, sodann nach Athen. Aus jener Insel hatten ja die zwei Kabiren das Männliche ihres erschlagenen Bruders nach Tyrrhenien hinübergetragen (s. oben II, 303, III, 144.). Das war der Dionysus-Camillus von Etrurien, bald aber von ganz Italien. Nicht blos der alte Tuscier huldigte ihm, sondern auch der Umbrer und andere Stämme dieser Länder. Liberalien und Phallosdienst waren überall gepaart, und der wilde Sabiner wuſste seinem Bacchus Loebesius auf keine andere Weise zu dienen (Clemens in Protrept. p. 33.). Nicht blos diese

allgemeineren Gebräuche, sondern ganz bestimmte weisen uns wieder nach Athen, nach Argolis und selbst nach Ägypten hinüber. So war z. B. der Phallos bei der grofsen Procession zu Lavinium auch von Feigenholz (Dionys. Halic. I, 40; Macrob. Sat. III, 6. Festus in Lucem facere) worüber oben bei den Attischen Lenaeen das Nöthige bemerkt worden ist. So kommen auch die Hirschkalbfelle in den Chören der Etrusker wieder vor (Appianus pag. 58 ed. Steph. Dionys. Hal. VII, 72.). Über die Bildungsstufe dieser Liberalien haben wir keine bestimmte Nachrichten. Das berühmte Römische Senatusconsult de Bacchanalibus ward im Jahr Roms 568, vor Chr. Geb. 186; also 100 Jahre n a c h Etruriens Unterjochung durch die Römer, gegeben (vergl. Heyne Monum. Etrusc. art. in den Nov. Comm. Societ. Gotting. T. V. p. 49.). Früher also mögen die Etrusker bessere Liberalien gehabt haben, als diese waren, die der Senat verbiethen mufste: d. h. sie mögen für die Gebildeteren einen besseren Sinn in die Gebräuche zu legen gewufst haben. Diefs mufs man, nach der Culturstufe, die sie im Allgemeinen erreicht hatten, wohl vermuthen. Aber sicher gewann auch bei ihnen, geschweige bei den übrigen Italischen Völkern, dieser Gottesdienst d e n Grad von Ausbildung n i c h t, den er in Grosgriechenland gewonnen hatte; wie die bilderreiche, sinnvolle Welt der Campanisch-Griechischen Vasenmahlereien einen Jeden durch den Augenschein überzeugen kann.

Wie war nun jener Liber der Italischen Bacchanalien gedacht, und wer war jene Libera, die hier so bedeutend hervortritt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf die Athenischen Lenaeen und Eleusinien hinüberblicken. Dort hatten wir die Demeter oder Deo (Δηώ) als die Mutter und Jakchos und Persephone als ihre beiden Kinder. Dieser Jacchus war der Κόρος oder Κοῦρος, wie er zuweilen, wiewohl seltener heifst (Causaub. ad Athen. V. p. 213 D.). Weit bekannter ist Persephone als Κόρη oder Κούρη; welches eigentlich der allgemeinste Name war, unter dem man diese Tochter der Demeter verehrte: das Mädchen, so wie Jckchos der Knabe. In diesem Verhältnifs hiefs Persephone (über welchen Namen im Verfolg kürzlich das Nöthige bemerkt werden soll) auch das Mädchen der Deo (Δηοῦς Κόρη) oder Δηωΐνη (Callimachi fragg. nr. 48, nach Valkenaers Verbesserung.). Diese Deo-Ceres war die Mutter, die Mutter Erde (μᾶ γᾶ) wie sie Äschylos (supplic. 897.) nennt, die Mutter schöner Kinder (Kalligeneia.). Ob nun Mutter und Tochter, Ceres und Proserpina, zusammengenannt, bestimmt durch die Namen Μητήρ Mutter und Κόρη Mädchen bezeichnet wurden, mag so lange dahin gestellt bleiben, als die Hauptstelle des Herodotus VIII, 65., wo diese Namensverbindung bei den Eleusinien vorkommt, bezweifelt wird. s. Valkenaer zu dieser Stelle. — Die vor mir liegende Handschrift hat, wie die Mediceische, τῇ μητρὶ καὶ τῇ κούρῃ.).

Wie steht nun dieser Jacchos-Koros der Persephone-Core gegenüber? Natürlich zunächst als Bruder. Aber auch als Gemahl. Wir dürfen nicht zweifeln. In solchen Götterfamilien herrschst immer die uralte Sitte der Geschwisterehe. Ein Exempel liegt ganz nahe und in der Italischen Religion selber, das ich nachträglich hier mittheilen will. Oben (II. S. 455 f.) führte ich aus Joh. Lydus eine Schwester des Janus Camasene auf, und vermuthete ein gleiches Verhältnifs wie das zwischen Bel und Baaltis, Osiris und Isis. Damals war ich einer Stelle des Athenaeus (XV, 46; p. 529 Schw.) nicht eingedenk, wo Drakon erzählt, Janus habe seine Schwester Kamise (52) geheurathet und mit ihr ei-

(52) Καμίσην. So hat Schweighäuser nach Carters Conjectur im Athenaeus (l. l.) drucken lassen. Die älteren Ausgaben hatten Καμίσηνον und Καμισήννον. Joh. Lydus hat, wie bemerkt, Καμασήνην. Casaubonus (zum Athenaeus l. l.) führt aus Cato einen Bruder des Janus Namens Camises an. Ich finde dorten zu wiederholtenmalen Cameses (p. 4. seqq. ed. Basil. 1530.). Auch Macrobius (Saturnal. I, 7. med.) nennt denselben, nach Hyginus und Protarchus: Cameses. Auch in den Fragmenten des Berosus kommt neben Janus ein Italischer König Camesenuus vor (so heifst er in der lat. Ausgabe von Basel p. 26 seq.; das Original ist mir jetzt nicht zur Hand). Von ihm hat der Italische Landstrich Camesene, oder Camesena seinen Namen (s. Cato und Macrob. l. l. und Sempronius de Di-

nen Sohn und eine Tochter (die Namen sind vermuthlich corrupt.) erzeugt. Nirgends tritt aber diese Geschwisterehe markirter hervor, als in jenem ägyptischen Mythus, wonach Osiris und Isis schon in der Finsternifs des mütterlichen Leibes sich begatteten (Plutarch. de Isid. p. 356. A.). Dafs nun auch Jakchos mit seiner Schwester Persephone vermählt war, wufsten die Eingeweihten wohl. Jenes Brautbette am 3ten Tag der Eleusinien bezog sich auf die Vermählung der Proserpina mit dem Ades (Clem. Protrept. p. 18 ibiq. Interprett.). Dieser Ades oder Pluton der Profanfabel war aber den Initiirten als Dionysos χθόνιος, der unterirdische, bekannt. So kennt ihn schon der Philosophe Heraclitos (ap. Clement. l. l. p. 30 et Plutarch. de Isid. p. 362.). Auch auf dem berühmten Braun-

visione Italiae p. 57 ed. Basil.). Aus dem allen ergiebt sich wohl, dafs Καμίση als Name von Janus Schwester im Athenaeus schwerlich richtig ist. Vielmehr werden wir auf den Namen Camesene geleitet oder auch etwa Camasene, wenn man das Καμασήνη des Joh. Lydus als blofse Abweichung des Dialects ansehn wollte. Wäre jene Camesene, oder Camesne mit der Camena einerlei (welche Varro de l. l. Lib. VI, 3. p. 50 ed. Gothofred. mit ihrem alten Namen Casmena bezeichnet, wovon Casmenae oder Carmenae, die Musen) so wäre eine Muse, oder Gesangnymphe, des Janus Frau und Schwester, welches zum Begriff dieses Gottes vortrefflich passen würde.

schweigischen Gefäſs, gewöhnlich Onyx genannt, sieht man den Jacchusknaben neben der kleinen Proserpina vor einer Grotte stehen. Auch der Orphiker spielt im 53ten Hymnus auf die mystische Verbindung des chthonischen Dionysos mit der Persephone an.

Fragt man nun nach dem Realgrund dieser Wechselverhältnisse, so liegt er in den allgemeinen Grundbegriffen dieser Naturculte. Dionysos ist bald Sohn, bald Gatte, bald Bruder der Proserpina, bald liegt er an der Ceres mütterlichen Brust, bald richtet er mit dieser die Todten. Der Schlüssel zu dem Allem liegt in dem einfachen schon von Herodotus aufgestellten und von Plutarchos (de Isid. p. 364.) aufgenommenen Satz, daſs Dionysus Osiris ist und Demeter Isis. Aber auch in allen Vorderasiatischen Culten haben wir ja die Hauptbeziehungen nachgewiesen. Allenthalben haben wir dort an Isis, Astarte, Astronoë, Cybele und wie die weiblichen Wesen alle heiſsen mögen, bald eine Erdmutter (jetzt als Obererde und Nährerin, jetzt als Untererde und Empfängerin und Beschlieſserin gedacht) bald als Mond und wie diese Beziehungen alle heiſsen mochten. Das Ägyptische Μωύϑ und das Griechische Δημήτηρ scheint diesem Begriff der Erdmutter völlig entsprochen zu haben. Hierzu tritt nun hier ein Osiris, jetzt als befruchtende Sonnenkraft zum Monde, jetzt als ein vom Himmel ströhmender Phruron-Nilus, als Prinzip der Feuchtigkeit,

jetzt als Erdkraft und tellurische Potenz und Todtenkönig zu der Untererde, dorten ein Adon als Besaamer zur Astarte als der empfangenden Erde, oder als Sonne zur unteren Erdhemisphäre. Mit diesen und andern Beziehungen ist die Ehe gegeben, und die Periode des scheinbaren Sonnenlaufs, wie die periodische Regenzeit, und die Entwickelungsstufen des Pflanzenlebens bilden die Leiden und Freuden dieser Ehe. Da haben wir eine klagende und suchende Gattin und einen leidenden und sterbenden Gemahl. Diese wechselnden Zustände der einen Potenz, z. B. die jetzt in die Erde gelegten, jetzt wieder hervorkeimenden Saamenkörner, gaben dann den Ideen vom Androgynischen und von der Beraubung der Mannheit das Daseyn. So geht das Männliche des Osiris verlohren und wird wieder gefunden; so ist Adonis Knabe und Mädchen zugleich (Κοῦρος und Κούρη.). In der Kore-Persephone ist das weibliche ergriffen. Auch sie ist das Saamenkorn, wie Adonis. Jener ist die Getraidesaat (s. oben II, S. 101 f.). Diese ist und heifst ausdrücklich der in die Erde verborgene Keim (Cic. d. N. D. II, 26. Porphyr. ap. Euseb. P. E. III, p. 109. Fulgentius Mythol. n. 636 mit den Nachweisungen vom Muncker und Staveren.). Isis sucht einen Mann, Astarte sucht ein Mannweib und Ceres sucht eine verlorne Tochter. Das waren die Irrsale der Demeter und das von Ades geraubte Mädchen, wie sie der alte Pamphos besungen hatte (Pausan. IX, 13.) und wie sie der Ho-

meride im schönen Hymnus auf Ceres besinget. — Ward dieser Keim männlich gedacht, als Pflanzenkraft (φυτευτικῶν δύναμις, wie Dionysos ausdrücklich hieſs) und dazu die Erde als des Keims, des Saamens, Bewahrerin und Pflegerin und Gebährerin, so war ein Verhältniſs des Sohns zur Mutter gegeben. Auch Ägypten kannte, wie wir oben aus Plutarchus lernten (de Isid. p. 365.), diese Combination, wonach Osiris der Sohn der Isis war. Hier haben wir also den Attischen Knaben Jakchos an der Ceres mütterlichen Brust, und das Mädchen Persephone wurd ganz natürlich seine Schwester, er Κόρος, sie Κόρη. Auch sie vermählen sich, bald als vegetabilische Kraft und Saat, (in der Erde verborgen wirken sie auf einander; sie walten aber auch in andern Bedeutungen in der Unterwelt); bald als Sonnenstier und Mond; (denn auch Persephone ist der Mond, Euseb. P. E. III, pag. 115.) und so in andern Combinationen. Tritt nun aber die weibliche Potenz wieder hervor, es sey tellurisch, oder siderisch, so kann aus dem Gemahl ein Sohn werden. Der Mond ist ja, nach alter mehr bemerkter Lehre, Nährer der Pflanzenkraft; auch wirket die innere Erde aus ihrem Schoose thätig den Keim hervor und gebiert ihn neu wieder, den sie empfangen hatte; sie wirket aus der Tiefe in jedem Sinn; sie gibt Quellen, Metalle u. s. w. Sie ist ja der Styx Tochter, diese Persephone (Apollodor. I, 5, 3.), und die Schlange Zeus, die immer neu werdende, die in die

Erde schlüpfende, hat mit ihr den Stiersohn erzeugt. So ist im physischen und im höheren kosmogonischen Sinne Zagreus-Dionysos wieder der Persephone Sohn. Mithin beruhet ein jedes dieser genealogischen Verhältnisse auf dem Realgrunde einer Naturansicht, die schon in den Religionen Ägyptens und Vorderasiens tief gewurzelt hatte.

Nun können wir fragen, welche Begriffe mit dem Namen Liber verbunden waren, und wer jene so sehr gefeierte Libera war? Wenn Cicero (D. N. D. II, 24.) sagt: man habe der Ceres Kinder Liber und Libera genannt, wie man eben alle Kinder Liberi nenne, so ist diese Erklärung zunächst ganz richtig. Es ist die Δημήτηρ mit ihrem Κόρος und mit der Κόρη. Zuweilen behielten die Römer sogar den Namen Cora bei, wie eine Inschrift zu Benevent beweiset (bei Gruterus I, p. 309 nr. 3. und bei Meursius in Gronovii Thes. Antiq. Graec. T. VII. p. 818.) worin wir unter andern lesen: — Sacratae apud Eleusinam Deo Baccho, Cereri et Corae. Sacratae apud Laernam Deo Libero et Cereri et Corae. Jedoch vom Namen Liber haben die Alten und Neuern noch einen besondern Grund gesucht. Wer Lust hat die vielen Etymologien durchzumustern, vergleiche das Etymologicum ling. lat. von Gerhard Vossius (p. 286.). Bochart fand den Begriff des Königlichen und des Heroïschen in diesem Götternamen (Can. p. 443.). Es wundert mich, daſs er nicht an die Potenz in der

Phönicischen Kosmogonie erinnert hat, die beim Eusebius nach Sanchuniathon Λίψ genannt wird; zumal da von Phönicien her hauptsächlich das Bacchuskind gebracht worden ist. Man sieht, wie viele Wege hier den Etymologien offen stehen. Vergessen wir bei jener Frage nicht die nächste Quelle, aus der dieser Italische Bacchusdienst urkundlich geflossen ist. Es waren die altgriechischen Religionen von Samothracien. Verbinden wir damit den uralten Begriff vom Frühlingsstier aus dem Wasser und vom Zögling der Hyaden, vom Regenbringer; gedenken wir ferner des alten Bacchus Loebesius der Sabiner, so verdient gewiſs diejenige Herleitung groſse Aufmerksamkeit, welche wir von Plutarchus (Quaest. Rom. p. 289. A.) lernen, und die uns eben in die altgriechische Sprache zurückführt. Er heiſst Liber und Loebesius ὅτι τὴν λοιβὴν παρέσχεν. Also λείβω ist die Wurzel und λοιβὴ und libo, und dieser Bacchus ist der Ergieſser. Also wieder derselbe Meerstier und Regenstier, derselbe Phruron Nilus, d. h. der vom Himmel gefallene Osiris, derselbe Sohn des Jupiter Pluvius, unter Blitz und Donner und im Platzregen herabgesandt. Es hat also diese Herleitung mit Recht denjenigen Beifall gefunden, den sie, durch das Zusammentreffen aller philologischen und mythischen Momente, verdient. Daher auch Neuere (wie Lennep. Etymol. pag. 922.) ihr den Vorzug geben. Voſs (zu Virgilius Eclog. VII, S. 372.) er-

innert zugleich sehr gut an das Zusammentreffen der Wurzeln λείβω, libo u. s. w. mit dem Deutschen lieben, loben, leben. — Aber gesetzt auch, alle diese Herleitungen seyen trüglich, so läſst uns der Stier mit dem Menschengesicht, jener Hebon der Italischen Völker, der kein anderer als Bacchus ist, und den uns die ältesten Münzen Italiens und Siciliens leibhaftig vor Augen stellen (s. die 3te Kupfertafel mit den Beispielen aus Münzen von Selinus und Gela zum Dionysus; vergl. daselbst p. 278 ff.) nicht einen Augenblick zweifelhaft, daſs die altitalische Vorstellung des Liber ganz und gar die altgriechische, oder vielmehr die ganz allgemeine war.

Auch wer Libera war, kann nach dem Bisherigen keinem Zweifel unterliegen. Es sind jedoch neuerlich erst wechselnde Meinungen darüber im Umlauf gewesen. Auch ist es nicht uninteressant einen Augenblick auf die Combinationen zurückzublicken, in denen eine Libera gedacht werden könnte. Zuvörderst könnte es Ceres seyn. Und wirklich hat ein gelehrter Archäolog vor Kurzem diese Meinung eine Zeitlang gehegt. Diese Vorstellung wäre sehr urkundlich. Vorerst sehr Ägyptisch. Beim Altvater der Historie lassen ja die Ägypter den Dionysus mit der Demeter das Todtenreich beherrschen (Herodot. II, 123.) und noch beim Virgilius führt ja die Ceres mit dem Liber das Jahr am Himmel einher (Georg. I, 7.). Also vorerst

als tellurische Potenz kann sie dem Liber ehelich beigesellt seyn, als χθονία dem χθόνιος (das wäre ja auch der Kleinasiatischen Vorstellung gemäſs, wo die nährende Dionysosamme wieder zur χθονία und zur Königin der Schatten wird, die als solche neben ihrem Sabos thronet), als πρόσυμνα (Pausan. Corinth. 37.) dem πρόςυμνος dem Schlaf- und Todesgott, als πλουτοδοτεῖρα (Spanheim. ad Callim. Cer. 71.) dem πλουτοδότης, dem Reichthumgeber, wie man ihn in den Attischen Lenaeen anrief, und so fast in allen Beziehungen konnte Ceres die Libera seyn.

Aber dieser Attische Reichthumgeber heiſst ja in demselben Lied der Semeleïsche. Auch diese Semele, seine Mutter konnte wieder zu seiner Gattin werden. Frühzeitig ward ja auch jenes Todtenregiment, das Dionysos als χθόνιος, als tellurisches Wesen führte, mit seinem Hinabgang in den Hades in eine gewisse Verbindung gebracht. In Argolis aber wuſste man, daſs er niemand als seine Mutter Semele heraufgeholt hatte (Hygin. poët. astron. cap. 5. Pausan. Corinth. 37.). Ja, wir haben ausdrückliche Zeugnisse, daſs auch Semele Libera hieſs (s. Muncker zum Hyginus p. 344 und daselbst Cyrillus.). Auch dieses hatte wieder, nach Einer Ansicht, seine physische Beziehung. Semele war die Erde, wofür man sogar durch Deutung des Namens Σεμέλη (Lydus de mens. p. 82.) Rath zu schaffen suchte. — Auch Venus konnte Libera seyn.

Wollten doch vorerst Einige wissen, daſs Dionysus, oder vielmehr Bacchus, Sohn der Aphrodite sey (Valkenaer Diatrib. Euripid. cap. 15.). Auch haben wir oben den Dionysus mit der Aphrodite ehelich verbunden gesehen (II, S. 106.). Endlich kennt Varro (apud Augustin. de civit. Dei VI, cap. 9.) die Venus neben dem Liber bestimmt als Libera, beide in der Eigenschaft von Vorstehern der Ehe; und in den Samothracischen Religionen war ja die Aphrodite als Fruchtbringerin dem groſsen Fruchtbringer (Ares) beigegeben (oben II, 294.). Daſs endlich auch Ariadne den Namen Libera haben konnte, werden wir schon ohnehin glauben, wenn wir bedenken, daſs diese Kretische Königstochter, als Gemahlin des Dionysos Theilnehmerin, seiner Ehren ward. Auch ward sie eben sowohl, wie Semele, in etwas mit in jene Glorie hinaufgerückt, worin die Mysterien den göttlichen Dionysos erscheinen lieſsen. Das beweiset schon die Sage, welche wissen wollte, nicht blos der Kranz der Ariadna, sondern sie selber leibhaftig sey unter die Sterne versetzt worden (Hygin. fab. 224 und daselbst Muncker.). Aber auch hier dürfen wir uns nicht mit Wahrscheinlichkeiten behelfen. Ovidius läſst den Dionysos zur verherrlichten Ariadna sagen: sie solle seine Libera seyn, und somit seinen Namen theilen (Fastor. III, 512.) welches auch Hyginus (l. l.) mit klaren Worten versichert.

Fragen wir nun, wer war jene Libera der Italischen Mysterien? so wird nicht weiter gefragt, wie viele weibliche Wesen zum Bacchus im Verhältniſs als Libera gedacht werden konnten, sondern: was der Bewohner des alten Italiens sich bestimmt unter seiner mystischen Libera dachte, und welche Göttin dem mystischen Dionysos dorten als Ehegenossin zugesellt ward, namentlich auch auf Grosgriechischen Vasen? Hier halte ich nun die veränderte Meinung Böttigers, der früherhin (Vasengemäld. I, S. 154.) in jener Libera die Ceres sah, nachher aber (Archäol. Mus. I, S. 21.) die Proserpina als Braut des Jacchus und beide als Kinder der Ceres Kalligeneia an die Stelle setzte, und an den ἱερὸς γάμος erinnerte, für eine wirkliche Verbesserung und für die wahre Erklärung. Seitdem hat Millin (Peintures d. vas. antiq. T. I, p. 74 seq.) gerade aus Gelegenheit der Vasenmahlereien eine andere Idee aufgestellt. Nach ihm soll man immer, wo eine Libera als Gattin des Liber vorgestellt sey, z. B. wo beide auf demselben Lager erscheinen, an die Ariadne denken, die ja, nach der Vermählung mit Bacchus, Libera genannt worden sey; in andern Beziehungen könne man unter der Libera sich die Schwester des Dionysus, die Proserpina vorstellen; von der Proserpina als Gattin des Bacchus wisse kein Mythus etwas; auch seyen die Bacchischen Attribute gegen jene Erklärung, diese würden der Proser-

pina niemals beigelegt. Hingegen nach dem alten Mythos von Naxos sey Ariadna Gattin des Dionysos. Dieser Sage würden auch die Italischen Völker, die ja Ariadna als Libera kannten, nachgefolgt seyn.

Gerade dieses Zwiespalts wegen habe ich oben die Vorstellungen alter Naturreligionen von der Geschwisterehe ausführlich dargelegt. Hienach würde es zuvörderst eine Inconsequenz des religiösen Denkens verrathen, wenn nicht auch die Schwester Persephone zugleich Gattin des Dionysus wäre. Eines solchen Widerspruchs macht sich die unreflectirte Denkart der Naturmenschen nicht leicht schuldig. Dafs sie aber wirklich in diesem Falle folgerichtig verfahren sind, haben wir aus bestimmten Anspielungen gezeigt, worin vom Jacchus und Persephone als einem kleinen Brautpaar oder vom Pluton-Bacchus und Proserpina als Eheleuten die Rede ist. Ich will hierbei gar nicht auf die Realbeziehungen hinweisen, die die Theoretiker des Alterthums, besonders die Stoiker in diese Verbindung hineinlegten, wenn sie z. B. den Pluton die Sonne der unteren Hemisphäre deuteten, die die Proserpina, d. h. das Saamenkorn raubet (Joh. Lydus de mens. p. 124.), oder wenn sie den Dionysos als Geist der Zeugung und Nährgeist erklärten, die Ceres als Erdgeist und die Proserpina als den Geist, der in den Früchten lebt (Plutarch. de Isid. p. 367. C.) wiewohl in allen diesen Auslegungen

eine Seite der Wahrheit ganz ungezweifelt ergriffen ist. — Nein, absehend von allgemeinen Theoremen wollen wir hier das Zeugnifs eines Historikers hören. Es ist das des gelehrten Theopompos (ap. Plutarch. de Isid. pag. 549 Wytt.). Dieser sagt uns bestimmt, dafs die Bewohner der Westländer (also Italiens) sich unter der Persephone den Frühling gedacht haben. Dafs diese Vorstellung wirklich alt war, würde für mich schon die bedeutsame Anspielung des Orphikers (Hymn. XXVIII, [29] 13.) beweisen. Ich kann aber auch eine ähnliche im Homeridischen Hymnus auf die Ceres (Vers 401 ff.) nachweisen. Das ist also die Libera, die mit dem grofsen Herrn der Erde, mit dem Sonnenjahr, auf- und absteiget, die mit ihm, als Mond, die himmlische Herrlichkeit theilt; die vom Himmel herab als regnende und seegenreiche Göttin gute Gaben sendet, und dann wieder im Schoos der Erde mit ihm gemeinsam wirket und in finsterer Unterwelt endlich sein Lager theilt. Wer kann nach Allem Bisherigen wohl zweifeln, dafs in jeder Beziehung jener Italische Hebon-Bacchus mit dem Stierleib eben sowohl einmal Sohn der Proserpina seyn mochte, als der Zagreus-Dionysos, Sohn der Kretischen Persephone war, und sodann eben so wohl Gatte als der Attische Jacchus, Gatte der Attischen Persephone-Kore war? Die Profanfabel mufs in diesem Kreise fast ganz vergessen werden, wiewohl sie in Nebenzügen wohl manchmal ein-

spielen mag. Auch der Stoiker beim Cicero (d. N. D. II, 24.) weiſst alle Profanfabel weit zurück, wenn er den Liber: „den die Vorfahren mit der Ceres und Libera hehr und heilig geweiht, wie man in den Mysterien lerne“ von einem andern Liber, dem Sohne der Semele, unterscheidet. Das ist also der Liber, dem man in Italien, in Sicilien und in Rom selbst, gemeinschaftlich mit Ceres und Proserpina, auch wohl öffentliche Tempel widmete (s. Livius III, 55. — Familia ad Aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret, vergl. XXXIII, 25; XLI, 33. Cicero in Verr. IV, 48 und 54. Besonders vergleiche man die Erzählung des Dionysius Halic. Antiq. lib. VI, p. 1077. ed. Reisk. mit Tacitus Annal. II, 49. Beide Geschichtschreiber erzählen dasselbe Factum. Der Dictator Posthumius lies einen Tempel erbauen Δήμητρι καὶ Διονύσῳ καὶ Κόρῃ. So erzählt Dionysius, welches Tacitus so ausdrückt Libero Liberaeque et Cereri.).

Ob man nun auch die alten Pelasgischen Götternamen Liber und Libera immer und allenthalben in Italien beibehielt, läſst sich fragen. Und diese Frage ist nicht überflüssig. Schwerlich sind die Griechischen Bewohner Italiens auch in den Mysterien bei diesen alten und ursprünglich wohl Griechen und Italiern gemeinschaftlichen Namen geblieben. Das zeigen unter andern auch schon die Aufschriften auf offenbar mysteriösen Vasenmahlereien aus Grie-

chisch-Italischen Städten, worauf z. B. mehrmals der Name Διονυσος geschrieben ist; und so mag denn auch unter denselben Völkern die Libera vielmehr gewöhnlich Περσεφόνη genannt worden seyn, wie Millin, unsers Bedünkens, richtig vermuthet. Selbst mit den Italischen Völkern lateinischer Zunge scheint in Betreff des Liber eine Veränderung vorgegangen zu seyn. Bei Cicero (d. N. D. II, 24.) wird dies ausdrücklich bemerkt: idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Liberâ servant, in Libero non item." (So muſs diese Stelle nach den besten Handschriften, auch nach den von mir verglichenen gelesen werden.). Also der Name Liber war damals in den Mysterien obsolet geworden. Das heiſst wohl so viel: die Lateinisch-redenden Italier nannten auch den mystischen Gott jetzt Bacchus. Für diese Annahme spricht die Erzählung des Livius (XXXIX, 18.) von der Aufhebung der Bacchanalien, wo Liber nicht mehr in dieser Beziehung vorkommt. Libera aber blieb, nach Cicero's Zeugniſs, und, setzen wir hinzu, nach jenem Senatusconsult auch Liberalia als Namen der ganzen Feier. Wenn Millin (a. a. O.) weiter bemerkt, daſs Ariadna nach ihrer Vermählung mit Dionysos Libera genannt wurde, so darf dies nicht zu allgemein genommen werden. Hyginus (fab. 224.) führt diesen Namen der Ariadne unter den Beispielen von Personen auf, die unter die Götter versetzt wurden. Dafür sprechen auch alle Dichterstellen (s.

Muncker ad l. l.). Die verklärte Ariadne, die Ariadna, die mit dem Dionysos in den Himmel aufsteigt und, wie Hebe dem verklärten Herakles, so ihm als Gattin zugesellt wird, diese heifst Libera. Eben so wurde Semele die Auferweckte, die in Mysterien Gefeierte (s. oben III, 65 f.), Semele im Himmel, eigentlich Thyone (Θυώνη Diodor. III, 62; IV, 25 ibiq. Wesseling.) genannt, und in den Trieteriden erhielt sie ihre besondere Geschichte (Cic. d. N. D. III, 23.). Das waren Annäherungen der Volksmythen an die mysteriösen Göttergeschichten. Hienach ward die Würde der unaussprechlichen Jungfrau (ἀῤῥητος κόρη, Hesych in voce.), wie die mystische Persephone auch hiefs, jener Kore wovon der Name Libera gewissermafsen eine Übersetzung war, auf die Naxische Braut des Dionysos übergetragen. Da mufste sie dann auch in den Himmel steigen, und in einer himmlischen Ehe ihm verbunden seyn. Ich will nun gar nicht in Abrede stellen, dafs auch diese Vermischung der öffentlichen Fabel mit der mystischen auf bildliche Monumente Einflufs gehabt haben möge, und dafs namentlich die verherrlichte Ariadna zuweilen als Libera auch auf Vasengemählden vorkommen könne; ja ich halte auch die Idee Millin's für beachtenswerth, dafs vielleicht gerade die eigentlich Bacchischen Attribute, wie der Epheu und dergl. diese Ariadne-Libera kenntlich machen dürften: ich wünsche, dafs diesem Gedanken weiter nach-

gegangen werde. Allein wenn von der gewöhnlichen und eigentlichen Ehegattin des mysteriösen Liber und Dionysos in Bezug auf jene Vasen die Rede ist, dann darf, meines Bedünkens, an niemand anders als an die Proserpina gedacht werden. Auch ist, meines Wissens, Ariadna, obzwar auf Sarkophagen ein Bild der Unsterblichkeit, wegen ihres glücklichen Erwachens auf Naxos, doch niemals eigentlich als Todtenkönigin gedacht worden, was doch die mysteriöse Libera nothwendig seyn muſs. Dies anzunehmen, gebietet die urkundliche Abstammung der Grosgriechischen Liberalien aus Griechischen, besonders aus Athenischen Mysterien und die fortdauernde nachweiſsliche Übereinstimmung unter ihnen; sodann auch die häufige Erscheinung der Myrte, die den tellurischen Gottheiten und besonders der Ceres heilig war (Spanh. Callim. Cer. 45; Dian. 203.), statt des Epheu; eben so die Mohnköpfe, und Granatäpfel, diese mystische Frucht der Proserpina (s. Ebendaselbst), die man so oft auf diesen Vasen abgebildet sieht. — So vereinigt sich also Alles zur Bestätigung des Satzes, den wir unter diesen Umständen etwas weiter ausführen muſsten, daſs die Libera, als Ehegattin des mystischen Bacchus von Grosgriechenland in der Regel niemand anders als Proserpina ist.

# *Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.*

## §. 26.

*Die Lehre von Gott und von der Welt. Dionysos der Schöpfer und Herr der Natur.*

Dionysus als Weltseele, wie wir ihn oben nennen hörten, als Schöpfer und Führer aller einzelnen Seelen, gibt uns ganz natürlichen Anlaſs, zuvörderst von seiner Schöpfung oder dem Reich der Natur, und sodann von der Anthropologie und Eschatologie, oder von der Seelen Schicksal und Wanderung nach Bacchischer Geheimlehre das Nöthige abzuhandeln. Zuvörderst erscheint Zeus als Demiurg, der den Phanes verschlingt. Letzterer hat die Urbilder aller Dinge in sich; nachdem ihn aber Zeus verschlungen hat, werden sie alle in diesem sichtbar. Daher jenes innige Verhältniſs zwischen Zeus und Phanes, das auf den Dionysos der öffentlichen Religion übergetragen, zuweilen als völlige Identität beider Wesen genommen ward. So äussert sich unter andern Aristides (orat. in Bacch. pag. 29 ed. Jebb.): nach Einigen, sagt er, sey Zeus und Dionysus Eins. Auch werden beide so zusammengestellt: Zeus der Vater, vollendete Alles und Bacchos beherrschte es darnach. (Proclus in Plat. Tim. p. 336, in Parmenid.

mscr. ap. Bentley in epist. ad Mill. p. 455 Lips.). Bestimmter erklärt sich an einem andern Ort derselbe Referent (in Tim. pag. 102.) so darüber: Phanes sey die demiurgische Ursache oder der Anlaſs zur Weltschöpfung. Ein Satz, der weiterhin von einer andern Seite deutlicher werden wird.

Hier greift nun auch besonders der Kretische Dionysus-Zagreus vielseitig und bedeutend in die Geheimlehre ein. Zwar auch davon hatte man eine populäre Ansicht, wonach dieser ganze Mythus nur die natürliche Geschichte des Weinstocks und seiner Frucht enthielt. Da war Ceres die Mutter Erde, die Titanen kelternde Bauern, die der Traube Saft auspressen, auch wohl auskochen. Rhea war die Sammlerin der Glieder des zerstükkelten Götterkindes, d. h. der Saft der einzelnen Beeren flieſst in der Fülle des Weines zusammen. Oder Ceres war auch wohl die den Weinstock wieder neu belebende Erde, darum heiſse sie bei Einigen die Wiederbeleberin des Zagreus. Dieser Auslegung folgt Diodoros, in mythologischen Deutungen überhaupt nicht glücklich, und der ihn häufig excerpirende Cornutus (de N. D. cap. 10.). Doch bemerkt der erstere, daſs die Mysterien Aufschlüsse über jenen Mythos gäben, die man im Einzelnen den Ungeweihten nicht mittheilen dürfe. Was konnte nun die Mysterienlehre darüber sagen? Darüber geben uns Dichter und Philosophen ziemlich befriedigende Erklärung. Nach Bei-

den müssen wir die berühmte Zerstückelung (μελοκοπία) des Zagreus als einen Hauptsatz der Kosmogonie und Ethik betrachten. Vorerst erschienen hierin wieder Zeus und Dionysos im demiurgischen Tagwerk begriffen. Bacchus war überhaupt die Vielheit. Darum herrschte er, nach einem Orphischen Dogma, durch alle Planeten-Sphären. Dem Kreis des Mondes stand er vor, unter dem Namen Liknites; dem des Mercurius als Silenus; dem der Venus als Lysius; dem der Sonne als Trietericus; dem des Mars als Bassareus; dem des Jupiter als Sabazius; dem des Saturnus als Amphietes; der achten Sphäre, lehrten sie weiter, steht Pericionius vor und der neunten Bacchus-Eribromius; (s. die Stelle bei L. Gyraldus de Musis und Linacer cap. 1.). Ich habe diese Angaben nur als Beispiel aufgeführt, wie man die Idee von Bacchus als physische Vielheit auch siderisch und astrologisch durchführte, ohne gerade das Alter von jedem dieser Sätze verbürgen zu wollen. Von Folgenden aber können wir es verbürgen: Dionysus, heifst es, ist die Vielheit, d. h. er ist das in Vielen Formen sich darstellende All, in Luft, Wasser, Erde, Pflanzen und Thieren. Diese Absonderung des Einen in Elemente und Körper wurde durch das Zerreifsen und Zerstückeln des Gottes bezeichnet, den man Zagreus, Nyktelios und Isodaetes, (Ισοδαίτης) nannte. Auch wollte der Mythus vom Verschwinden, vom Wiederfinden und Wiederaufleben eines Gottes nichts anders

sagen (Plutarchus de Ei ap. Delph. pag. 389 A.). Derselbe Autor erinnert an einem andern Ort (de Isid. pag. 364. F.) an die genaue Übereinstimmung der Titanischen und Nyktelischen Dinge (νυκτέλια muſs man hier wohl mit Zoëga Bassiril. XIV. pag. 171 lesen), d. h. des Mythus von dem zerstükkelten Zagreus mit der Todesgeschichte des Osiris. Apollon, fährt das Dogma fort, der die Glieder des Dionysus wieder sammelt, ist die Einheit, die der Natur in ihrer Entwickelung vorsteht, um sie vor der gänzlichen Zersplitterung zu bewahren, und sie unverletzt wieder an das Eine zu befestigen (Plutarch. de Ei ap. Delph. l. l. Proclus in Platonis Alcib. und daselbst das Orphische Fragment s. p. 580 Orphic. Fragg. ed. Herm.). Ehe ich hier weiter gehe, will ich nur einen Fingerzeig geben, der dem Unbefangenen Forscher genug sagt. Nonnus, der in solchen Dingen nichts erfindet, läſst seinen Zagreus, ehe er unter der mörderischen Hand der Titanen fällt, sich in Feuer, Luft, in alle Elemente und Naturen verwandeln (Dionys. VI, 174 seqq.). Also die Dichter alter Dionysiaden hatten jenes Dogma schon gekannt, so gut wie Äschylos und Euripides, die wir bald in derselben Reihe aufführen müssen. —

So stehen also Dionysus und Apollon einander entgegen. Gleichwohl berühren sie sich in der Siebenzahl. Diese ist beiden Göttern heilig, und nach den Orphikern war

des Dionysus Leib gerade in sieben Theile zerstückelt worden (Proclus in Tim. pag. 200.), womit dann Pythagoreische Lehren vom Apollon ἑβδομαγέτης (dem am siebenten Tage Gebornen) verbunden worden zu seyn scheinen. Auch der Dienst beider Götter, so wie die Bildnerey spielte auf diese Verbindung an. Zu Delphi, sagt uns Plutarchus (de Isid. p. 365. A.) im Apollonstempel neben dem Orakel liegen, nach der Einwohner Meinung, die Reste des Dionysus begraben. Dort verrichten die Priester (Hosii) ein geheimes Opfer zu der Zeit, wenn die Thyaden den Liknites (Beinamen des Bacchus) erheben. Auch an einem Giebelfelde des Delphischen Tempels sah man von der Hand des Praxias, eines Schülers des Kalamis, die Artemis, die Leto, den Apollon, die Musen, den Untergang der Sonne und den Dionysos mit seinen Thyaden umgeben (Pausan. X. 19. 3.). — Nun deutete man die Vielheit und Einheit weiter: dem Apollon (der Einheit) sey eben deſswegen der gehaltene, ernste Paean heilig; dem Bacchus (der Vielheit) der in allen Rhythmen wechselnde, unruhige Dithyrambos. Daher auch jene Unruhe, jenes Hin- und Herlaufen an Bacchischen Festen. Daher auch Dionysos selber bald als Kind, bald als Jüngling, als Mann und selbst als bärtiger Greis abgebildet wird; Apollon dagegen immer sich selbst gleich, ein ewiger, göttlicher Jüngling (Plutarchus l. l.).

Hierauf beginnt eine neue Ideenreihe so: Aus dem Schwall oder verdickten Dunst der vom Blitz erschlagenen und verwesenden Titanenleiber ist die Materie geworden, und aus der Materie die Menschen. Daher also das Titanische, das Rohe in der Menschennatur. Hiermit war jener Todesgeschichte des Zagreus eine andere, eine ethische Wendung gegeben: Der Titanen Frevel an dem Leibe des Zagreus (lehrte man), das Kochen und Kosten seines Fleisches, so wie ihre Bestrafung durch den Blitz soll uns ein warnendes Bild seyn, auf dafs das Vernunftlose, das Unordentliche und Ungeschlachte in uns, das in der Liebe zum thierischen, materiellen Leibe und zum Fleischessen sich äussert, untergehe, und wir neu aufleben. Unser thierischer Theil soll gebändigt werden, und Strafe leiden. Die Zerstückelung des Gottes ist ein Mythus in höherer Beziehung, in Bezug auf Palingenesie (Plutarch. de esu carnium pag. 996. C. Olympiodor. in Fragg. Orphic. p. 509.). Auch diese Anwendung ward gemacht: Wir solsollen uns nicht selbst aus diesem Leibe herausführen und befreien, denn unser Leib ist ein Dionysischer Leib. Denn wir sind ein Theil von ihm (von dem Gotte), weil wir aus dem Schwall der Titanenleiber geschaffen worden; diese aber hatten vom Fleisch des Dionysos gekostet. (Olympiodorus ad Platon. Phaedon. p. 1 — p. 134 ed. Wyttenb.). Diese und ähnliche Ideen waren es, die man durch Gebrauch und Wort zu befestigen

suchte. An den Gebrauch haben wir oben (III. §. 22.) schon erinnert. Es war jenes Rohessen, wobei die Stücke des Opferfleisches von den Theilnehmern des mysteriösen Festmahles roh genossen werden mufsten. Darauf spielt Euripides in einem sehr merkwürdigen Fragment seiner Kretenser an (beim Porphyrius de Abstin. lib. IV. pag. 366 ed. Rhoer): Der Priester des Idäischen Jupiter spricht dorten aus dem Chor zum König Minos: „Ich führe ein reines Leben, seitdem ich des Idäischen Zeus Noviz (μύϛης) geworden.“ Die folgenden Worte sind etwas dunkel und durch verschiedene Lesarten zweifelhaft geworden. Ganz gewifs hat aber Hermann Recht, wenn er das βροντᾶς der Meermannischen und Münchner Handschrift vertheidigt, wofür er nur βροντῆς herstellen will. Lobeck (l. l. p. 12.) hätte also nicht nöthig gehabt σπονδὰς zu corrigiren. Ich verstehe diese Worte als Anspielung auf den den Blitz schleudernden Zagreus. Auch diesem ist jener Jupiterspriester geweiht. Eben so, sagt er, habe er des rohen Fleisches Mahlzeiten vollbracht (τὰς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας.). Er war also die höheren Stufen der Bacchischen Weihen durchgegangen, und hatte das Opfermahl vollendet, wobei das Kosten des rohen Fleisches an die Enthaltung von thierischer Speise erinnerte. Der vollkommene Bacchiker und Orphiker, so wie der ihm nachahmende Pythagoreer, enthielt sich, ausser bei feierlichen Opfermahlen, aller thierischen Nahrung. Hiervon überzeugt uns eine andere Stelle

des Euripides im Hippolytus (952), wo uns gerade dieser Begriff von der Orphischen und Bacchischen Lehre gegeben wird, und wo Valkenaer unter andern auch jenes Fragment aus den Kretensern führt. In dieser Abstinenz war nun auch jener Priester des Idäischen Zeus geübt. Er ist ein vollendeter Bacchiker, und genieſst daher keine animalische Kost (ἐμψύχων — πεφύλαγμαι.). Er ist vor dem Titanischen, d. h. vor dem Unreinen und Unordentlichen gewarnt. Er ist in den Dienst der Kureten aufgenommen, (καὶ Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην), d. h. er ist nun in der Harmonie und Ordnung eines höheren heiligern Lebens, wovon, wie wir sogleich sehen werden, der Kuretentanz das Bild war. Er trägt nun auch die Fackeln der Idäischen Mutter (Rhea) oder (nach einer andern Lesart) er erhebt zu ihr seine Hände; womit eine ähnliche Abstufung angedeutet ist, als wir oben in den Sabazien bemerkten, wo der wilde Volksdienst auch von dem Chor der Rhea unterschieden war. So erkenne ich auch in diesem ganzen Euripideischen Bruchstück die Beschreibung des Aufsteigens von den niederen Bacchischen Weihen zu den höheren Mysterien des Kretischen Zagreus und sofort des Idäischen Jupiter und der Rhea. Darauf führen mich auch die Worte τελέσας und μύστης, die offenbar sich auf einander beziehen. Der vollendete Bacchiker dient nun in weiſsem Gewande (πάλλευκα δ᾽ ἔχων εἵματα), abgewendet von der Wiege, wie vom Sarg und Fleischmahl, seinen hohen Kretischen Göt-

tern. — So viel von jenem Fragment des Euripides, das uns merkwürdig genug schien, um etwas genauer betrachtet zu werden.

Wir wollten auch eines Wortes gedenken, wodurch der Sinn jenes mysteriösen Mahles noch etwas deutlicher wird. Es ist das bedeutsame Ἰσοδαίτης oder Ἰσοδιαίτης. Damit ward Dionysos bezeichnet, einmal als der gerechte Kostvertheiler, mit Bezug auf die Nahrung überhaupt, weil er als Tischgott, als der gute Gott, wie er auch hies, einen jeden ernährt, sodann in Beziehung auf die Kosmogonie und die Einrichtung des Reichs der Natur, sodann aber auch als Gott der Unterwelt, der alles Lebendige zwischen Tod und Leben theilet, den Einem herunterschickend in den Hades, den Andern wieder daraus entlassend; Vorstellungen die erst im Verfolg deutlicher werden können. Isodätes (Ἰσοδαίτης, so muſs gelesen werden) sagt Hesychius (in voce, vergl. die Ausleger daselbst) ist Pluton oder Plutons Sohn. Also wieder hier jener Dionysos-Hades, der Herr der Natur und der Bewohner des Amenthes, der Alles empfängt, aber nach gewissen Perioden wieder heraufsendet. Also, wie wir oben aus Plutarchos lernten, eine Lehre der Palingenesie war mit diesem Namen gegeben. Damit hieng denn auch die Lehre von den Dämonen (δαίμονες) zusammen, die man auch als Eintheiler und Austheiler, als Zutheiler des Guten und Bösen und als Diener des groſsen Bacchus betrachtete. In dieser

ganzen Ideenreihe war immer der Grundbegriff von einem mystischen Mahle hergenommen; vielleicht mitunter, im öffentlichen Volksglauben, auch von einem Homerischen Ausdruck (ἀπὸ τῆς δαιτὸς εἴσης Iliad. I, 468. ibiq. Scholiast. et Eustath. vergl. Gesner ad Lucian Epistol. Saturn. p. 349. T. IX ed. Bip., der dorten ἰσοδιαίτης in ἰσοδαίτης zu verändern geneigt ist.). — Daſs nun in diesem ganzen ἱερὸς λόγος die Titanen das Bild der Zerrüttung, der Unordnung und der thierischen, wilden Triebe waren, so wie hingegen die Kureten mit ihrem rhythmischen Waffentanz das Symbol der ordentlichen Bewegung der himmlischen Körper, wird ausdrücklich versichert, mit dem Zusatz, daſs auch dieses Dogma orphisch sey (Proclus in Theolog. Platon. lib. V cap. 3, p 253.). Man vergleiche damit die Stelle, worauf sich jene Erläuterung bezieht, nämlich Platons Euthydemos (p. 320 ed. Heindorf.). Auch hier kann uns Alles das, was oben über den Pansreigen, über den Tanz um das der Rhea geheiligte Gefäſs, und was zunächst aus Euripides über den Sinn der Kuretischen Mysterien gesagt worden, Bürgschaft leisten, daſs wir es nicht mit unglücklichen Deuteleien späterer Graeculi, sondern mit uralten, wenn gleich sehr einfachen und wenn man will, allzunaiven Vorstellungen Griechischer Priesterschaften zu thun haben.

Da wird sich denn niemand wundern, daſs auch die Spielsachen (ἀθύρματα)

ihre Bedeutung haben, womit das Dionysoskind sich belustigte, als es unter die rohen Hände der Titanen fiel. Auch hier verräth sich allenthalben alte Tradition. Die ausführlichste Nachricht gibt jedoch Clemens von Alexandria (Protrept. p. 15.) und daraus Arnobius (lib. V. p. 169.). Beide führen Verse an, die sie orphisch nennen. Zu jenem Spielwerk und Lustgeräthe des Dionysos gehören zuvörderst: die Würfel und die Kugel (σφαῖρα), worüber Lobeck l. l. p. 9. einige gute Berkungen macht. Die kosmische Bedeutung der sphärischen Form habe ich anderwärts durch die mannigfaltigsten Zeugnisse als sehr alt außer Zweifel gesetzt, so daſs hier die Anführung des Lydus de mens. pag. 82. kaum nöthig ist, der uns die Kugel, vermuthlich aus älteren Quellen, als Sinnbild der runden Erde kennen lehrt. Sodann werden genannt die Hesperidenäpfel (Pomeranzen, s. Voſs zu Virgilius Eclog. VI, 61; Georg. II, 126.); das Spielrad (trochus); der Kreisel (turbo); der Kegel (κῶνος); die Wolle und der Spiegel. An keines dieser Symbole knüpften sich mehrere Vorstellungen und Lehren an dieses letzte. Nonnus (Dionys. VI p. 188 ed. Hanov.) läſst den Zagreus hineinblicken, als ihn die Titanen zerreiſsen. Er sah, heiſst es dort, im zurückstrahlenden Spiegel sein unächtes Bild. Auch in einer andern Stelle (VII, p. 190 ed. Hanov.) gedenkt er des Spiegels unmittelbar nach der Zerstückelung des Zagreus. Er nennt ihn den täuschenden Spiegel (δό-

λιον κάτοπτρον), und der Vater Zeus erkennt darin des Zagreus dunkeles Bild. Ganz gewiſs sind auch hier nicht späte Allegoristen, sondern alte Dichter die Vorgänger des Nonnus gewesen. Dafür bürgt uns ein Fragment des Äschylos, der uns in seinem Lykurgos (man bemerke wo — in diesem schon von Homer berührten und Zweifelsohne uralten thracischen Mythus) unter den Sachen des Dionysos auch den Spïegel neben dem Schwert angeführt hatte (s. Aristophan. Thesmophoriaz. 147.). Den Sinn, (53) der diesem Attribut untergelegt war, erfahren wir aus Stellen der Philosophen. Wenn diese den Dionysusspiegel ein Kunstwerk des Hephaestos nennen, so könnte dies auf dieselbe Weise gesagt scheinen, wie man alle aus-

(53) So viel sich aus Aristophanes schlieſsen läſst, war Dionysos in jener Äschyleischen Tragödie ganz als Asiatischer Weichling, als ein weibischer Gott erschienen. Daher auch die Anrede: γύννις Weibischer, so wie wir oben ihn mit dem Frauengewand bekleidet sahen, gerade in dieser Scene mit Lycurgos (s. oben III, S. 191.). Das physisch-wirkliche Mannweib, wie die alten Asiatischen Religionen ihren Dionysos vorstellten, ward von Griechischen Volksdichtern als ein weichlicher Götterjüngling genommen; natürlich nun auch so die Attribute, wie der Spiegel und dergl. Aus Äschylos wollen wir also nur auf das Daseyn dieses bacchischen Attributs schlieſsen. Die Bedeutung ergibt sich aus Nonnus und aus den Andern.

serordentliche Kunstarbeiten Werke des Hephästos nannte. Zugleich aber vergesse man die Bedeutung nicht, die dieser künstlerische Gott in der Mysterienlehre hatte; und was auch von diesem Spiegel gesagt wird, gebietet uns von der Profanfabel abzusehen. Da fand man in ihm bald ein Sinnbild des klaren, durchsichtigen und gewölbten Äthers (Lydus de mensib. p. 82.), bald führte ihn Dionysos als Demiurg. Er blickte in diesen Spiegel, sah darin sein eignes Bild und nach diesem schuf er sofort diese bunte formenreiche Welt (Proclus in Platon. Tim. pag. 163.). Das war also ein Weltspiegel, in welchem Sinn ihn, obigen Dichterstellen zufolge, schon früh die Verfasser der Dionysiaden genommen hatten. Von seiner Bedeutung in der mystischen Seelenlehre werden wir im Verfolg sprechen. Vorerst bleiben wir bei dem Schöpfungswerke stehen.

Nicht minder bedeutend war der Naturkelch, ob wohl er gerade nicht in jener Zerstückelungsgeschichte genannt wird. Dieser Krater (Κρατήρ) des Dionysus war einem andern Krater untergeordnet; den der höhere Demiurg führte. Man sprach nemlich sowohl in Absicht der intellectuellen Schöpfung als der physischen von einer Mischung (κρᾶμα), von einem Mischgefäfs (κρατήρ) und vom Mischkünstler (κεραστής Fragg. Orph. XXVIII und Hymn. XI [10] 12.). Mithin gab es auch einen Krater der Intelligenz, des νοῦς (vid. Hermet. Trismeg. Sermo Crater p. 26. a. b. ed.

Patric.). Im Timaeus des Platon kommt ein erster Becher vor, worin der Demiurg die Weltseele mischt. Dies gab den Platonikern Anlafs von einem doppelten Krater (διττοῦ κρατῆρος) zu reden. Sie nennen den Becher des höheren Demiurgen auch den Lebenerzeugenden Becher (54) κρατῆρα ζωογόνον, und legen ihn der Nacht nnd dem Phanes bei, weil beide mit einander alles Leben aus dem Verborgenen hervorbringen. Dies scheint wenigstens aus einer sehr lückenhaften Stelle des Proclus (in Platon. Tim. p. 291) hervorzugehen. Auf diese Begriffe von höherer und niederer Schöpfung bezogen sich auch einige dem Orpheus beigelegte Gedichte, die denselben Titel κρατῆρες führten. Sie werden bald unter diesem allgemeinen Namen angeführt, bald nach einzelnen Theilen, z. B. im kleinen Krater (ἐν τῷ μικροτέρῳ κρατῆρι), im zweiten Krater u. dergl. (Joh. Diaconus ad Hesiod. Theogon. pag. 305 ed. Heins.). Auch hiefs der demiurgische Becher die Quelle der Seele, sowohl der Weltseele, als der einzelnen Seelen, und so wie der Demiurg der Seelen Vater war, so war der Becher ihre Mutter. Denn in dieser kosmo-

(54) Becher mag κρατήρ heifsen für deutsche Leser. Es bedarf wohl der Bemerkung kaum, dafs in dieser Ideenreihe nicht das ἔκπωμα gemeint ist oder der eigentliche Becher, sondern das gröfsere Gefäfs, worin die Griechen den Wein mit Wasser mischten (κρατήρ).

gonischen Ansicht traten an die Stelle der Zeugungen Mischungen, so daſs der Mischkünstler zum Mischgefäſs in das Verhältniſs des Mannes zum Weibe trat (Proclus in Tim. p. 314 seq. in Platon. Theolog. V, cap. 30 — 32.). Weil der Becher Quelle des Seelenlebens ist, so redete man auch von Quellbechern (πηγαῖοι κρατῆρες) als von den ersten Ursachen aller besondern Dinge, die in der Welt ihr Daseyn haben. (Proclus in Theol. V, cap. 32.). Hiemit befinden wir uns wieder im Gebiet des Dionysos, der ja der demiurgische Grund aller besonderen Existenz ist. Er führet mithin selbst diesen Quellbecher, diese Matrix alles speciellen Existirens.

Der doppelte Becher der Schöpfung ward auch ein doppelter Becher der Seelen. Der erste heiſst der feuchte Dionysuskelch. Der Trunk aus ihm bringt jenen Rausch, der das Angedenken an die höhere Natur der Seele vergessen macht und die Lüsternheit zum Leibe erzeugt. Es ist eine Vergessenheit, die zur Geburt hinwirkt (γενεσιουργὸς λήθη) und somit tritt die Seele den Weg zu den irdischen Wohnungen an (Macrob. I, in Somn. Scipion. I, cap. 12.). Aber in der besseren Seele bleibt dennoch ihr Theil vom Äther zurück, und ein anderer Becher wird ihr mitgegeben in dieses irdische Haus. Es ist der Becher der Weisheit (κρατὴρ σοφίας.). Daſs dieser nun nicht verdeckt und verfinstert werde, soll fortan der Seele vornehmste Sorge

seyn (Philostrati vit. Apollonii VI. cap. 11. vergl. I, cap. 8.). Der Trunk aus diesem Kelch heilet die Seele von jener Täuschung und läſst sie erwachen aus der Vergessenheit zur Sehnsucht nach der Rückkehr; wie wir unten im Abschnitt von der Anthropologie näher sehen werden.

Der Demiurg ist auch Schöpfer der Zeit. Hier treten nun wieder alle jene Ideen vom Dionysus als Jahresgott in allen Zeichen des Thierkreises, und als Frühlingsstier besonders hervor; jene alten Jahresbezeichnungen durch Hörner und durch Becher, statt deren man zuerst Hörner hatte, alle die Vorstellungen vom Jahreshorn, Horn des Überflusses, vom Jahresbecher Dschemschids- und Dionysusbecher und ähnliche, die wir im Eingang zu diesem ganzen Abschnitt (oben III, S. 112 ff.) bereits erörtert haben. Hier müssen wir zugleich daran denken, daſs dem König des Jahres und des Landes, dem seegenbringenden Nilus von den Ägyptern ein wohlthätiger Becher (Kircheri Oedip. T. III, p. 199.) beigelegt ward, und daſs er in diesem Sinn sowohl, als in der Würde des Todtenkönigs den Anubis in seiner Gesellschaft hat, der auch in der Unterwelt, beim Todtengericht ihm, dem Osiris zur Seite steht. Hienach sehen wir in der Hand des Anubis-Hermes sowohl einen demiurgischen Kelch, der das Feuer und Wasser enthält und als Weltspiegel zugleich die Bilder aller Dinge zeigt (Athenaeus XI, 55 vergl. Dionysus I,

pag. 25 seqq.), als auch einen Seelenbecher, so wie er vorher beschrieben wurde. Wenn man daher behauptete, Platon habe seinen demiurgischen Krater im Timaeus aus Ägyptischen Schriften entlehnt (Augustinus Steuchus de perenni philosophia cap. 25.) so werden wir diesen Satz sehr natürlich finden. Denn einen alten, orientalischen Ursprung hatte dieses ganze Bild mit allen seinen wesentlichen Bedeutungen ganz gewifs. Das geht aus Allem hervor, was wir von dem Becher des Mithras und Dschemschid, des Hermes und Dionysus aus Orientalischen und Griechischen Schriftstellern wissen. Von einer Bacchischen Amphora im Abgrund des Meeres wufste wenigstens auch Homerus (s. oben III, S. 194.).

Unter den Demiurgen wird auch Hephaestos genannt und zwar neben Dionysos. Es wirft Platon im Philebos den Wink hin (pag. 402. Francof. p. 310. seq. Bip.), dafs Hephaestos oder Dionysos oder irgend ein anderer Gott das Geschäft der Mischung erhalten habe. Auch darin erkannte man Orphische Vorstellungen, entlehnt aus dem Göttersystem Ägyptens. Man unterscheidet ein Hephästeïsches Wirken (ποίησις ἡφαιστότευκτος) und ein Dionysisches (- διονυςιακὴ.). Letzteres bringet einen jeden einzelnen Theil des Universums hervor; Hephaestos hingegen ist das Princip des Zusammenhaltens dieser Besonderheiten. Er knüpft durch Freundschaft das Verschiedene im All zusam-

men. Auch auf folgende Weise werden Hephaestos und Dionysos unter einem obersten Demiurgen gegen einander über gestellt: Es hält der Eine und vollkommene Demiurg sowohl die durch Nothwendigkeit (ἀνάγκῃ) bewerkstelligte Schöpfung (die physische Schöpfung im Ganzen), die den Hephästos zum Urheber hat, zusammen, als die Dionysische, welche jeden einzelnen Theil des Universums zu Stande bringt (55). Jener Zwang, der das All des Hephästos physisch bindet, wird zugleich durch die Erinnerung an die Netze und Fesseln (δεσμοί) deutlich gemacht, welche er kunstreich verfertigt hatte und womit er den Ares und die Aphrodite in der Umarmung fieng. (Proclus in Platon. Tim. p. 147.). Von demselben Hephaestos wird gesagt: er hauchet den Körpern ihr Wesen ein (εμπνεῖ) und bildet den Göttern alle ihre Sitze, innerhalb der Welt (πάσας τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας. Idem in Platon. Theolog. VI, 22.). Von dieser Kosmologischen Würde des Hephästos haben auch die Orphischen Gedichte Erinnerungen aufbehalten. So heifst er z. B. (im Hymnus LXVI, [65]) „der mächtigste, der höchste, er heifst

(55) Daher auch die bunte Schaar der unstäten Bacchantinnen ein kosmisches Amt bekommt. Sie werden die Aufseherinnen über die Schöpfung des Einzelnen, über die getheilte Schöpfung (τῆς μεριχῆς δημιουργίας) genannt (s. Hermias in Platonis Phaedr. p. 79.).

Äther, unbezwingliches Feuer und unbeflecktes Licht; auch Element und Theil des Universums." Wir sehen hier schon mehrere Ansichten verbunden: Zuerst ist er als mächtigster, höchster, ja ganz jener Axiuri (jener Allmächtige) der Samothracischen Mysterien, und jener erste Odem, wie jener Phthas von Memphis. Sodann tritt er in die Elemente der Welt herunter, und wird ein Theil derselben, gerade wie wir ihn bald in einem alten Mythus von Lemnos und im System des Empedokles werden erscheinen sehen.

In der Unterordnung des Hephaestos und Dionysos unter den vollendeten Demiurgen, erkennen wir wieder dieselbe Quelle. Wir haben ja oben schon ein Ägyptisches Dogma gehört, worin Amun als der erste Lichtbringer, Phthas als der kunstreiche Vollender (also als der Zusammenordner im Ganzen, wie zunächst) und Osiris als der gute und wohlthätige vorgestellt ist (also als der, der das Einzelne erfüllet, der da seegnet und geniefsen läfst, d. h. als Herr der Sinnenwelt; vergl. oben III, S. 149.). Hier haben wir im Dionysos-Osiris wieder den fröhlichen Ministranten von Lemnos, den wohlthätigen Gigon, der eben so geschäftig ist beim Schöpfungswerk, als bei der Mahlzeit, wo er als Tischgott, als guter Gott, die Becher füllet (II, S. 297 ff.). Als Kosmilos hat er den Hephaestos zum Vater, also den Netzeflechter, den Fesselnschmied,

den Wohlordner im Ganzen. Beide hängen vom höheren Demiurgos ab (nach unserer jetzigen Ansicht); was Dionysos im Einzelnen, was Hephaestos im Ganzen gewirkt, hält jener höhere unter sich bewältigt. Zu Samothrace hatte Hephästos selbst dies letztere, höhere Amt. Hier aber ist er ein zweiter Kabire, wie dorten Dionysus hiefs. Da war Zeus dessen Vater als erster Kabiros (II, S. 304.). Hier ist Hephaestos auch Zeus Sohn. So fafst der Mythus den Satz genealogisch. Die Orphiker, die an die Stelle der Zeugungen, Mischungen und gegenseitiges Durchdringen setzen, machen bald die zweite Potenz, wie wir an Hephaestos gesehen haben, zur ersten, bald die dritte, den Dionysos. Daraus verstehen wir was Aristides (in Bacch. p. 29. Jebb.) hatte sagen hören: Zeus und Dionysus seyen von einander nicht verschieden. Das ist die Orphische oder was im Sprachgebrauch der Griechen einerlei ist, die theologische Betrachtungsart; jenes die mythische. Die alten Theologen und Poëten, äussert Plutarchus in einer bemerkenswerthen Stelle (de oraculor. defect. p. 436. D.), die immer das Höchste vor Augen hatten, sagten daher bei Allem „Zeus der Anfang, Zeus die Mitte und Alles aus Zeus.“ Es ist bekannt, wie häufig dieser Ausspruch der Orphiker von den Kirchenlehrern zum Beweise der Kenntnifs Eines Gottes, ist angeführt worden, deren sich auch die Heiden zu erfreuen gehabt. Schon die Zuversicht, mit der sie

sich auf diesen Spruch berufen, mufste den Verdacht entfernen, dafs sie sich durch ein späteres Dogma von einem Juden hätten täuschen lassen. Noch mehr aber spricht die Anführung in der Schrift des sogenannten Aristoteles (de mundo sub fin. cf. Fragg. Orph. p. 460.) für das relative Alter dieses Satzes, denn jene Schrift, ob zwar nicht von Aristoteles, ist dennoch alt. — In jenen Sätzen, wonach bald Hephästos, bald Dionysos Zeus heifst, so wie in dem Dogma, dafs die Schöpfungen der beiden ersteren unter einem höheren Demiurgen stehen, und in der Lehre von Zeus als Anfang, Mitte und Ende und wie derselbe Gedanke verschieden gewendet war — in diesem Allem liegt nun unverkennbar ein orientalisches Emanationssystem (56) zum Grunde, das als der Hauptfaden durch alle Orphischen Theo-

(56) Wenn also von der Einheit Gottes die Rede ist, ob sie in den Mysterien gelehrt worden sey oder nicht, worüber Warburton, Saintecroix, Meiners und Andere gestritten haben, so hätte vor Allem der Geist derjenigen Religionen beachtet werden sollen, aus denen alle griechische Mysterienlehre, wie aus einer Quelle geflossen ist. Alle diese gehen aber nicht über das System der Emanation hinaus. Folglich sollte man nur in diesem Sinn das Dogma von Einem Gott den Mysterien beilegen, und nicht den Irrthum der Kirchenväter fortpflanzen, die im Sinn der Bibel ihnen oft diese Erkenntnifs zueignen.

rien zieht. Das sind jene Theologumena, wovon Plutarchos spricht. Er unterscheidet dorten die Theologen von den sogenannten Physikern. Wenn jene einzig bei der Frage stehen bleiben: von wem und wessentwegen ist das All geworden, d. h. bei dem letzten Grund, bei dem Finalgrund aller Dinge, verwickelten sich diese in die Fragen, aus welchen Elementen Alles geworden, das heiſst, sie blieben in der Untersuchung der secundären, der physischen Ursachen hängen (φυσικαῖς αἰτίαις oder ἀναγκαίαις, als Gegensatz von τῇ κρείττονι αἰτίᾳ.).

Diese physischen Sätze hatte frühzeitig der Mythus in ein körperliches Gewand eingehüllet, und selbst die ältesten Physiologen, wie sie hieſsen, z. B. Empedokles konnten die mythischen Namen und Bezeichungen noch nicht entbehren. Davon giebt uns die Fortsetzung dieser Bacchischen Mysterienlehre in dem Verhältniſs der beiden kosmischen Potenzen Hephaestos und Dionysos die sprechendsten Beweise.

Zweimal wird Hephaestos aus dem Himmel geworfen. Einmal vom Vater Zeus (Iliad. I, 590.) ein andermal von seiner Mutter Here (Iliad. XVIII. 395 ff.). Jetzt nahmen ihn Eurynome und Thetis auf

„Jene des kreisenden Stroms Okeanos blühende Tochter.
Dort neun Jahre verweilt' ich, und schmiedete mancherlei Kunstwerk

Schlangen und Ring', und Ohrengehenk',
Haarnadeln und Kettlein,
In der gewölbeten Grott; und der Strom
des Okeanos rings her
Schäumte mit brausendem Hall, der unendliche — — —"

— Uralte physikalische Überlieferungen (57), die Homeros nach seiner Weise mit sinnlichen, menschlichen Motiven unterstützt, als ein zweiter kunstreicher Hephästos in seine Trojanische Kriegsgeschichte verwebt hat, mit Weglassung alles dessen, was dem Schönen widerstrebet, und mehr zu denken

(57) Hierher gehören mehrere andere Mythen, worin Hephaestos eine Hauptperson ist, z. B. die Geburt des Attischen Adam Erechtheus aus dem von der Athene verscharrten Saamen des Hephaestos (s. oben II, S. 401.). Auch der von Homerus (Iliad. XXI, 342 ff.) berührte Kampf des Hephaestus mit dem Flusse Xanthus. In dieser Stelle erkannten einsichtsvolle Schriftsteller der Alten physikalische Lehren der Vorwelt (s. die Anführungen von Heyne ad. h. l. p. 180.). Philostratus (Heroic. pag. 100 ed. Boissonnade) bemerkt hiebei „Homerus habe hierin auf Orphische Weise philosophirt." Nicht Homer hat philosophirt, wenn man dergleichen überhaupt Philosophiren nennen will, sondern er hat mit Dichterischer Freiheit in den Plan seines Heldengesangs spielend eingewebt, was priesterliche Sänger vor ihm aus orientalischen Quellen geschöpft und getreuer dem orientalischen Geiste vorgetragen hatten.

giebt, als zu spielen. Zum Glück wissen wir hier so ziemlich was Homerus weggelassen. Vorerst die ganze Geschichte der Rückkehr in den Olympus, mit allen wunderlichen Umständen. Um dieses Wunderliche ists uns aber hier gerade zu thun, denn darunter liegt gerade, das wissen wir schon, der Vollgehalt alter Lehre. Hephästos (so lautet die sonderbare Geschichte beim Pausanias Attica cap. 20, §. 2.), Hephästos war nicht sobald gebohren, als ihn die Here aus dem Himmel warf. Das gedachte er ihr, und schickte ihr daher einen güldenen Sessel mit verborgenen Fesseln. Kaum hatte sie sich hineingesetzt, so ward sie im Fesselstuhl festgehalten und an kein Wiederaufstehen war zu denken. Hephästos allein konnte helfen. Allein so viele der Götter zu ihm kamen, er wollte keinen hören. Dionysos aber (denn auf diesen hatte er das meiste Vertrauen) machte ihn trunken und führte ihn zum Himmel zurück. — Wie er ihn zurückgeführt, werden wir im Verfolg erfahren. Vorerst ein Wort vom vertraulichen Verhältniſs des Dionysos und Hephästos. Davon finden wir mehrere Anzeigen. Einst hatte ja Dionysos den Hephästos auf der Insel Naxos gastfreundlich aufgenommen, und war von diesem dafür mit einem Becher beschenkt worden. (Nonnus Dionys. XIX, p. 516. Scholiast. ad Iliad. XXIII, 92.). Das war derselbe Becher, den nachher der vor Lycurgus fliehende Dionysus im Meeresgrund der Thetis schenkte. Nachher wurde ihres Sohnes A-

chilles Asche darin beigesetzt. (Scholiast. ad Iliad. VI, 130. XXIII, 92.). Das war also ein Meerbecher von der Hand des Feuergottes gearbeitet. Daſs wir in diesem Xenion, so wie in der gastfreundlichen Aufnahme in dem Bacchushaus zu Naxos eine Befreundung des Feuergottes mit dem feuchten und feurigen Dionysos haben, kann nicht bezweifelt werden. Dafür spricht dort in einem Athenischen Tempel jene Mahlerei mit derselben Zurückführungsscene (Pausan. l. l.). Dafür spricht noch mehr folgender Hergang an einem alten Athenischen Fest. An den Apaturien, die dem Bacchus Μελαναιγίς nebst dem Zeus gewidmet waren, trugen die Athener in festlichen Kleidern brennende Fackeln und besangen den Hephaestos, zum Andenken des von ihm verliehenen Feuers. (Istros beim Harpocration in λαμπάς.). Man bemerke hier die Verherrlichung der drei Götter, die wir oben in kosmischer Verbindung sahen, Zeus, Hephästos und Dionysos, und besonders die Verherrlichung des Feuergottes. — Dieser Feuergott ist lahm (also einer der hinkenden Sonnengötter, die wir schon lange kennen.) Von einem lahmen Dionysus wuſste man auch, wenigstens von einem hinkenden Zeus, während er den Dionysos in seiner Hüfte trug. Ein Feuergott im Meeresgrund ist Bacchus, wie Vulcanus. Dieser arbeitet mitten in den Fluthen des Ocean, und Dionysus fällt mit dem Blitz im Feuer vom Himmel, und wird aus dem Meere heraufgeholt. Also lauter physische, reale

Verwandschaften zwischen diesen beiden Göttern. — So begreifen wir das Vertrauen, das Hephästos vor allen Andern auf den Dionysos allein setzte. Wozu wurde dieses Vertrauen benutzt? Um den Nothstand der Here zu endigen, die im Fesselstuhl safs. Das war ohne Zweifel einer der Göttersitze innerhalb der Welt, die Hephästos gebildet hatte. Also wieder erkennen wir darin den kosmischen Künstler, den verbindenden und befestigenden Demiurgen. In diesem Sinn mochte wohl Eine Ansicht auch diese Geschichte nehmen. Wir wollen aber Lemnos nicht aus den Augen lassen mit seinen Meergrotten und Vulcanen. Das Kunstwerk war eine Frucht des Haders zwischen Mutter und Sohn. Aus Rache hielt Hephästos die Here im Sessel gefangen Da that ein Versöhner Noth. Der war allein Dionysos (τὴν Ἥραν μόνος θεῶν τῷ υἱεῖ διήλλαξε Aristid. in Bacch. p. 29.). Kein anderer konnte es seyn Wie versöhnte er Sohn und Mutter? Durch den Rausch. Im feurigen Nafs des Weines ist Here (die Wasserluft der Athmosphäre) und Hephästos (der Feuergeist) verbunden und vermittelt. In diesem Sinn hatte sich gewifs der Rhetor Aristides (a. a. O.) das Räthsel aufgelöfst. „Ein Räthsel (αἴνιγμα), sagt er, liegt in diesem Mythus, das ist klar. Aber es ist auch klar, wo es hinaus will. Er zeigt uns die Macht des Gottes: auf einem Esel führt er den Hephästos wider seinen Willen in den Himmel. Selbst Esel vermag er also zu beflügeln, nicht

Pferde blos." — Man sieht, daſs in dieser Ansicht Dionysos hauptsächlich als Weingott aufgefaſst ist, und wirklich mochte die Profanfabel, die von Naxos her jene Gastfreundschaft der beiden Götter kannte, die ganze Geschichte so nehmen. Auch hat diese Deutung ihre Wahrheit, aber sie faſst nicht den ganzen Sinn dieser Dichtungen. Wir wollen daher eingedenk bleiben der Kabirenlehre und des lahmen Hephästos und der neun Jahre, die er im Meeresgrunde arbeitend zubringt. — Also Erdperioden, tellurische Begebenheiten und Traditionen, diese liegen in der mährchenhaften Hülle mit verborgen.

Diese Hülle hilft uns der Physiolog Empedokles zerreiſsen. Ihm ist Zeus der Äther und das Wallen, das Sieden; Here die lebenbringende Luft; Hephästos Feuer, Flamme und Sonne; Aïdoneus die Erde; und das Wasser nennt er den Erguſs und Regen (ὄμβρος) Plutarch. de placit. I, 3. fin. Euseb. Pr. Ev. XIV. 4. Simplic. ad Aristotel. Phys. I, p. 7. b.). In seinem System, wie im Herakliteischen, hat Hephästos unter den Elementen das Übergewicht (Aristotel. de generat. et corrupt. II, cap. 3. Metaph. I, cap. 4. Pseudo-Origenis Philosoph. cap. 3.), und noch haben wir Verse von ihm, worin sich die Erde elementarisch mit dem Hephästos (dem Feuer) mit dem Wasser (ὄμβρῳ) und mit dem strahlenden Äther gattet und mischt, während die Aphrodite, die Kypris (die Freundschaft) über Alles waltet; (s.

Empedoclea ed. Sturz pag. 522, 598.). An die Empedokleïsche Freundschaft und Feindschaft habe ich schon oben in der Kabirenlehre erinnern müssen (II, S. 297.), und auf diesem Gebiete befinden wir uns hier wieder. Auch hier haben wir einen Hader und eine Versöhnung, und Hephästos hat in der Odyssee, wie wir wissen, die Aphrodite zur Frau. In der Ilias heifst sie Charis. Also immer eine Einigung, eine Freundschaft innerhalb der Welt, und selbst in der Unterwelt, wohin ja Charis nach dem Obigen (I, S. 343. f.) so gut gehört, wie Charon. In die Welt sind auch die Stühle gesetzt, die Hephästos den Göttern bereitet (oben Proclus in Platonis Theolog. VI. 22.). Dort war auch Here tückisch gefangen. Jetzt endlich löset sie Dionysos. Er ists allein, der befreien kann. Er ist der freundliche, der sänftigende Geist, der loslassende Chalis (χάλις), der als wohlwollender Dämon sonst auf dem Esel reitet: Bacchos-Silenos. Hier, in dieser Fabel, bringt er den Erlöser (der gefesselt hatte) auf dem Esel. Also wieder ein Esel, der Heil und Rettung bringt. So rettet auch dorten der Silenos-Esel das Centralfeuer oder die Weltseele (Vesta), als ihr Gewalt geschehen sollte; so erschien auch ein andermal in der Gigantenschlacht Hephästos mit Dionysos auf dem rettenden Esel. Diesmal wird, Empedokleïsch zu reden, die gebundene Luft gerettet und gelöset. In der Gigantomachie war der ganze Olympos in

Noth: jetzt war aus den Olympiern die Eine Here (die athmosphärische Luft) gebunden. Dionysos, der himmlische sowohl als der tellurische, brachte den Binder und Löser, der ebenfalls Feuergott war in jedem Sinn, als Sonne und als Erdfeuer. (So Empedokles.). Im Gewitterregen, wie im feurigen Naſs des Weins ist Bacchus der Vermittler und Löser; auch in dem warmaufwallenden Dampf der warmen Quellen. Das sind die Kessel (s. oben II S. 554.) und zu dem Kesselorakel übers Wasser war ja Dionysus trocken auf einem Esel geritten eben zu dem Kesselorakel des Zeus nach Dodona hin (Hygin. poët. Astronom. II. 23.). Jetzt ist nun auch das Gefäſs, der ausgegossene Becher in der Hand des den Hephästos zurückführenden Dionysos das Zeichen des aufwallenden siedenden Erdschwalls, und des in den Trauben sich ergiessenden feurigen Naſses. Den Becher werden wir gerade bei dieser Gelegenheit unten im Bilde sehen und einmal sogar bestimmt als den ausgegossenen Becher.

Sonach glaube ich diese mythische Ideenreihe weit genug verfolgt zu haben, um mit derjenigen Wahrscheinlichkeit, die in dem Helldunkel der Fabelwelt möglich ist, folgenge Sätze als Resultat hier niederzulegen: daſs wir erstens in diesen Mythen einige kosmogonische Lehren haben, worin Dionysos als Ausfluſs oberer Potenzen und als lezter in der Reihe nun auch wieder cyclisch zu den

ersten zurückkehrt und das Lezte mit dem Ersten verbindet; sodann aber besonders, daſs wir hierin die alte physische Geschichte von Lemnos haben. Nach der Grundansicht des Alterthums wirkt das Himmelsfeuer, die Sonne, auch als Erdfeuer in der Tiefe, und die Planeten sind auch in den Metallen und Erdkräften mächtig. So muſste also auch das tellurische Feuer der Lemnischen Vulcane aus dem Himmel kommen (Hephästos fällt aus dem Himmel herab.). Als Erdfeuer im Abgrund des Meers und der Gebirge hält er die athmosphärische Luft (die Here) gefesselt (das ist der Fesselstuhl, in welchem Here seufzet.). Dieser Hephästos bindet und ist selbst gebunden. Auch darum heiſst er lahm, und darum bedarf es des Rausches und der Überredung um ihn freizumachen. Er gehet wiederstrebend, ἄκων, (Aristides a. m. O.). Endlich wird Hephästos willfährig und Here befreit, d. h. in warmen und feuchten Dämpfen, in heissen Erdquellen, im lodernden Feuer der Vulkane wird die gebundene Luft entwikkelt, und Dionysos der Herr der warmen Feuchtigkeit ist der Befreier. Wie sehr dies nun Alles auch auf den Weingott Anwendung leidet, haben wir zum öfteren gesehen. Daſs auch die Bildnerey diesen seltsamen Mythus aufbewahrt hat, werden wir unten im Abschnitt von dieser mysteriösen Symbolik bemerken.

## §. 27.

*Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienst, besonders von der Bacchischen und der Seelen Schicksal und Wanderung.*

Dionysus als Führer des lahmen und aus dem Himmel geworfenen Hephästos und als Befreier der Here aus dem Fesselstuhl hatte, wie bemerkt, das Amt des vermittelnden Ministranten. Er wird von grofsen Göttern abgesendet und führt den grofsen Axiuri-Hephästos zurück. Er selbst also in der Eigenschaft des Chalis (Silenos) ist hiebei Camillus und Dämon. Er löset, mischet und gleicht aus. Ganz besimmt im Betreff der begeisternden Erdkräfte bei den Orakeln werden die Dämonen Vorsteher, Aufseher und Wächter genannt, um was die gröfseren Götter, Sonne und Erde, an Begeisterung wirken und hervorbringen, heilsam zu leiten und zu führen (Plutarch. de oracul. defect. p. 436 F. seq.). Wenn wir nun im Bacchus, der die Here mit dem Hephästos versöhnt, auch so einen Vermittler tellurischer und atmosphärischer Grundkräfte erkannten, so sehen wir wie dies mit seiner Eigenschaft des orakelgebenden Gottes, des eingeistigenden und begeisternden Genius zusammenhängt: mithin ist dieser lösende und die Erdkräfte zum Himmel zurückführende Dionysus wieder zugleich der Schutzgott der Musiker und Poëten. Wie er die Götter-

kräfte entfesselt, so entfesselt er die Phantasie der Dichter; die Dramatiker besonders sind des Dionysus Künstler (Διονυσιακοὶ τεχνῖται.). Darum werden wir unten auch in der Übersicht hierhergehöriger Bildwerke die Komödie mit dem Musiker Marsyas, angeführt von Dionysos, den Hephästos zurückführen sehen.

Aber auch die Seelen insgesammt führet Dionysus zum Himmel zurück. Diese Leitungen zur Heimath waren der wesentlichste Theil der Mysterien. Das war jene Vervollkommnungsanstalt, jene Heilsordnung (τελεστική.). Nun heifst aber Dionysus ganz bestimmt Aufseher der Telestik, nun wird von ihm besonders gerühmt, dafs er die Seele zur Vollkommenheit führe. (Hermias in Platon. Phädr. p. 107. seq. p. 165.). So kannte man ihn schon im älteren Griechenland. Unter andern hatte er bei Tegea in Arkadien neben einem Hain der Ceres einen Tempel unter dem Namen Dionysos der Weihende (Διονύσου Μύστου, Pausan. Arcad. cap. 54, 4.). Den alten Ceresdienst der Arkadier kennen wir schon, wie den der Ceres-Cabiria. Vielleicht stand hier Dionysos gerade in demselben Verhältnifs zur Arkadischen Ceres, wie der Dionysus-Hermes als Camillus oder Ministrant zu den grofsen Kabirischen Mächten, d. h. so dafs er zu ihren Geheimnifsen einweihete und darin beschäftigt war. Alsdann war er also wieder ein Wanderer auf und ab, zwischen Himmel und

Erde (wie Hermes hies) und ein Führer des Niederen zum Höheren, wie wir ihn zunächst nennen hörten. Gleich im voraus wollen wir dies bemerken und dadurch eine andere Bemerkung vorbereiten, dafs ihm in solcher Verwandschaft mit Hermes auch wohl das Flügelattribut nicht ganz fremd gewesen seyn könne. In dem Eleusinischen Bacchus (Jakchos) haben wir ganz unzweideutig und aus den klaren Worten des Strabo (X p. 168 Tzsch.) den Anordner der Mysterien und den Dämon (Genius) der Demeter gesehen.

In seinen eigenen Mysterien ward aber Dionysus selbst als Demiurg, als Herr der Natur und Schöpfer der Seelen und Lenker ihres Schicksals vorgestellt. Daselbe gilt von der Kore-Libera, als der Theilnehmerin seiner Würde. Daher mufsten beide hier ihre Untergeister, ihre Genien und dienstbaren Ministranten haben. In dieser Ungebung werden wir sie auch bald erblicken. Doch ehe wir fragen, wer diese bacchishen Genien waren, und was sie zum Dienst der Menschen in den Mysterien wirkten? werfen wir einen kurzen Blick auf ihre eigene mysteriöse Geschichte: Diese war vielleicht zum Theil Inhalt von jenem orphischen Gedicht gewesen, das unter dem Namen κατάβασις εἰς ἅδου angeführt wird. Es hatte die Beschreibung von der Unterwelt und von den Belohnungen und Bestrafungen enthalten, die die Seele dort erwarteten (Diodor. I, 92, 96). In den Mysterien aber war das

Wohl und Weh, der Dämonen vorgestellt. Diejenigen die, wie die Menschen, thierischen Leidenschaften und Trieben unterworfen gewesen und dadurch elend geworden, sah man dorten in ihren Leiden und Verirrungen, in ihrem ganzen Miſsgeschick vor Augen gestellt (Plutarch. de Oracul. defect. p. 417 B.). Hinwieder sah man auch das Leben derer dargestellt, die, wenn gleich in sterbliche Leiber herabgekommen, doch durch edlere Bestrebungen ihre höhere Abkunft beurkundet hatten. Diesen Stand der Erhöhung und der Erniedrigung guter Genien gaben die Mysterien den Initürten sinnlich zu erkennen, zu ihrer eigenen Ermunterung und Erhebung. Von diesem Standpunkt betrachteten Einige die Mythen von dem Leiden und Tod des Osiris und Dionysus, so wie von der Trauer der Isis und Ceres (Plutarch. de Isid. p. 360 seq.). Diese sahen darin bildliche Einkleidungen der Geheimlehre, während Euhemerus und seine Anhänger nur eben die frühere Culturgeschichte der Menschheit und der um sie verdienten M e n s c h e n sehen wollten: eine Ansicht, der, wie schon oben bemerkt, Plutarchos und alle frömmeren und tieferen Denker sich entgegensetzten. Wir lassen bei dieser Gelegenheit nicht ausser Acht, daſs es im Alterthum Mysterien gab, worin Ceres und Dionysus selber im Stand der Erniedrigung und der Erhöhung vorgestellt waren. Daſs dies nun auch in der Bacchischen Geheimlehre der Fall war, geht aus Allem hervor, was wir oben über die

Kuretischen und Lernäischen Weihen, wie über die Lenaeen zu Athen gesagt haben. Hier war gewifs das Leben des Dionysus hauptsächlich der Prototyp der Heilsordnung. Wie er von Zeus aus dem Himmel ausgegangen und dahin zurückkehrte, so sollte nachahmend die Seele jedes Eingeweihten dahin zurückzukehren suchen, woher sie gekommen. In so weit war Bacchus der Führer zur Vollendung und der Vorsteher der Mysterien. Dort war er der Pädagog aller Seelen, wie Seneca (Epist. 110) den jedem Menschen beigegebenen Genius dessen Pädagogen nennt; und es gilt in gewissem Betracht vom Dionysus, was Platon vom Vermittelnden und die Weihungen leitenden Eros sagt (s. oben III. S. 81 f.). In gewissem Betracht sage ich; denn vergessen wir nicht was wir Ebendaselbst gelernt haben (S. 82.): „Gott verkehret nicht mit den Menschen." In den Bacchusmysterien ist aber dieser Zagreus, Jacchus, Sabazius, Liber u. s. w. mit seiner Persephone, Kore, Libera selbst ein hoher Gott, ist neben Zeus und in Zeus, schleudert die Blitze, wirket die Schöpfung; ja er ist, nach Einer Ansicht, Zeus selber und Libera ist Here. Mithin bedarf es, Platonisch zu reden, in die Mitte und zur Ergänzung zwischen ihm und den Menschen anderer Genien als Mystagogen des Lebens (oben III. S. 83.) oder, was einerlei ist, als Pädagogen.

Wer sind diese? Fragen wir lieber wer können sie seyn? Das beantwortet sich gedoppelt: aus dem Geist der ganzen Daemonologie, und aus dem Zweck der Mysterien. Diese sind, wie wir hörten, nichts anders als eine Heilsordnung, eine Pädagogik zum höheren Leben, oder, was einerlei ist, eine Mystagogie und Vermittelung. Wer kann vermitteln? Wer in der Mitte steht, wer zwischen zwei verschiedenen Wesenarten das bindende Mittelglied oder die Ergänzung bildet, d. h. wer an den beiderseitigen Naturen einen solchen Antheil hat, daſs Beides in ihm sich berühret. Mithin werden jene Dämonen es seyn, die an den Regungen und Leiden der Menschen einerseits, andererseits aber an den Eigenschaften und an den Kräften des Gottes ihren Theil haben. Folglich werden wir die Bacchischen Genien in jenem Kreise von Begleitern und Begleiterinnen zu suchen haben, welche die verschiedenen Eigenschaften und Stimmungen dieses Gottes gleichsam als diverigirende Radien seines Grundwesens in sich aufgenommen haben und als erborgte Strahlen wieder zurückwerfen. An niemand anders dürfen wir folglich zunächst denken als an jene bacchischen Begleiter, die dem streitenden und strebenden Gott im Leben lieb waren. Diese werden nun auch, nach ihrem Tode dem verherrlichten und himmlischen Dionysus zur Seite stehen. Also jener Silenos zuvörderst, der ja ausdrücklich des Dionysus Daemon heiſst,

der als Chalis - Akratos so recht der werdende Bacchus ist, der also einen Hauptstrahl seiues Wesens aufgenommen hat, und auch selber Paedagog des Bacchus heifst; sodann jener Maron, sein Wagenführer auf Erden, jener zarte Ampelos, jene Methe, jene Nysa und andere Nymphen und so der ganze Krei. des dionysischen Gefolges. Hier müssen wir auch besonders jener Telete (Τελετὴ) gedenken oder der personificirten Weihe selber. Wie nahe sie dem Gotte stand, zeigt ihre Genealogie. Sie ist seine leibliche Tochter von der Nicaea. Sie ist die Tänzerin in der Nacht, sie freut sich beständig des Festes und ergötzt sich am Tone der Krotalen und Handpaucken; auch heifst sie des Dionysos Dienerin (Nonni Dionys. XVI, fin. XLVIII, p. 1300.). Hieraus können wir einigermafsen eine Nachricht des Pausanias vervollständigen. Dieser erzählt uns von einer Bildsäule des Orpheus auf dem Helicon, neben welcher die Telete stand (Boeotic. cap. 30, 3.), ohne von ihrer Gestalt etwas näheres zu sagen. Wie sie aber dorten auch vorgestellt seyn mochte, genug, sie stand neben dem Bacchuspropheten und Mysterienlehrer, neben den Theologen der Griechischen Vorzeit.

Dies führt uns zur Frage: wie waren die Genien des Dionysos in mysteriösen Darstellungen gebildet? Hierbei gehen wir von unserm obigen Resultate aus: Es waren

dieselben, die in ihrem Leben dem Gott auf Erden lieb gewesen, folglich werden sie auch im Geheimdienst in der Regel ihre gewohnte Gestalt beibehalten. In ihnen mufste sich ja fort und fort das Wesen ihres Gottes wie in einzelnen Bildern abspiegeln. In ihnen mufste sich fernerfort der Grundstrahl in den verschiedensten Punkten brechen.

Aber der Hauptstrahl stellte selbst sich sehr verschieden dar. Bacchus war ja der αἰολόμορφος. Er ward ja in jedem Alter, vom Kind bis zum reifen bärtigen Manne, ja bis zum Greise gebildet. Er war, wie wir oben (III, 200.) aus Philochoros gelernt haben, auch weiblich gebildet, ja er war Mannweib ἀρσενόθηλυς selber. An das Alles müssen wir denken, wenn wir die bacchischen Genien im mysteriösen Dienste nicht einseitig auffassen wollen. Also auch sie, seine Begleiter und Begleiterinnen auf Erden müssen ein jedes, wie der Herr, in verschiedenen Gestalten erscheinen. Die Mysterien aber liebten das Alterthümliche, das Prägnante, d. h. das was recht symbolischen Vollgehalt hat, und Vieles zu denken gibt. Daher wird diese mystische Bildnerey, dies läfst sich im Voraus vermuthen, die älteren mehr oder weniger orientalischen Vorstellungen gewählt haben. Dazu gehörte unter andern die häufige Beflügelung der Gottheiten. Es ist gar nicht meine Absicht hiebei in diese ganze Untersuchung einzugehen. Nach den vielen

Worten, die hierüber schon gewechselt sind, könnte jetzt auch das kürzeste den Leser ermüden. Ich habe es hier mit dem Thiasus des Vater Liber zu thun. Dessen Anführer, der Dionysus selbst, hatte Flügel. Zu Amyklae in Laconien verehrte man ihn als Διόνυσος Ψίλας. Dieses Psilas leitete man aber aus dem Dorischen her, von Ψίλα die Flügel. (Pausan. Lacon. 19. §. 6.). Man übersehe den Ort dieses geflügelten Bacchus nicht. Es ist Amyklae, wo man auch den uralten Apollon hatte und, wie in Laconien überhaupt, die ältesten Vorstellungen religiöser Gegenstände liebte. Ganz gewifs hat aber der Berichterstatter den Begriff des geflügelten Amyklaeers zu eng genommen, wenn er dabei blos von dem Schwunge redet, den der Wein den Gedanken gibt. Das Alterthum nahm dergleichen Bilder mehr aus dem tiefen Grunde des allgemeinen Elementendienstes auf, worin ja das eigentliche Wesen der Griechischen Religionen bestand. Davon wollen wir gleich einige Beweise geben. In der obigen Zurückführungsgeschichte des Vulcanus, die nach Allem doch ganz ungezweifelt in jenen Elementendienst eingreift, lesen wir, Bacchus habe den Esel, worauf Hephästos ritt, beflügelt (πτεροῦν Aristid. T. I, pag. 29.). Der Redner wendet dies zur Vorstellung von der grofsen Macht des Gottes, die nicht blos fähig sey Pferde, sondern auch Esel zu beflügeln, ja wie Alkman singe, sogar Löwen zu melken. Nach der beschränkten Ansicht, womit der Rhetor jenen Mythos aufgefafst

hat, könnte es leicht seyn, daſs er einen Zug dieser Sage, die vielleicht wirklich von einem geflügelten Esel sprach, nur miſsverstanden hat. Doch, da die Bildwerke, wie wir im Verfolg sehen werden, keinen geflügelten Esel kennen, so lasse ich diese Vermuthung dahin gestellt seyn. Die Flügelrosse aber erinnern uns an den Pegasus; wobei wir die Musenquelle Hippokrene nicht vergessen, die aus seinem Hufschlag entsprungen ist. Also auch hier ist Beflügelung im Begriff verbunden mit den begeisternden Elementarkräften. Bacchus der Musengenosse, wie wir ihn längst kennen, muſs natürlich auch an den eingeistigenden Erddämpfen aus den Quellen Antheil haben. Er gehört zu den Dii präsentes, d. h. zu den Gottheiten, die sich dem wohl vorbereitenden Gemüthe immer wirksam und hülfreich zeigen. Die Wasser bereiten aber hauptsächlich vor. Ist doch die Wasserweihe in den Bacchischen Instituten ein Hauptheil der Initiation. Es ist folglich nichts natürlicher, als daſs Dionysus als ein hoher Mystagog mit Bezug auf höhere Initiation selbst geflügelt erscheine über Quellen und Wassern. Daher ist mir die Annahme von Lanzi (vasi pag. 118.) sehr wahrscheinlich, wenn er, mit Erinnerung an den Jacchus, als Ministrant der Ceresmysterien, in dem geflügelten Jüngling über einem Brunnen, wohin Bacchantinnen sich zu waschen kommen, den Bacchus selbst zu erkennen glaubt. Ein geflügelter Bacchus kommt übrigens auch sonst, z. B. in den Herculanischen Monumenten

Tom. V, tab. 7 vor. So erklärt man dort die männliche Figur mit Flügeln und mit dem Epheukranz.

Was nun die mysteriöse Umgebung des Dionysus betrift, so könnte man vielleicht hierzu auch ein Relief in der Villa Albani rechnen. Es stellt einen geflügelten Jüngling dar, mit einem kleinen Schwanz am Rücken. Unter dem rechten Arm hat er den Thyrsus, und den rechten Fuſs, auf den ein junger Pardel tritt, hat er aufgehoben: also ganz die Art und Stellung eines Satyr. Vor ihm steht ein groſser Krater auf einem Postament. Dahinter ein Vorhang, worüber Äste und Zweige sichtbar werden. Hinter dem Jüngling sieht man eine Rauchpfanne. Die Flügel, das Wasser- und Feuergefäſs und der Vorhang bilden hier ein Ganzes, das mit den Bacchischen Attributen zusammengehalten, auf die Idee eines Satyrs führen kann, der als Genius bei der Feuer- und Wasserreinigung ministriren soll. Winckelmann (zu den Monumenti nr. 7.) fand in dieser, wie in einer ähnlichen Figur auf einer Stoschischen Gemme (s. Description p. 230.), den jungen Satyr Ampelos. Zoëga hingegen (s. Bassiril. zu nr. 88.) bezeichnet ihn als satyresken Cupido. Dieſs beruht auf einigen allgemeinen Sätzen beider Gelehrten, über die ich ein Wort sagen muſs. Winckelmann, von der Vorstellung ausgehend, daſs jeder Gott, wie jeder Mensch, seinen Genius habe, dachte sich alle diese Wesen geflügelt. Natürlich suchte er

nun auch geflügelte Genien des Bacchus und weist uns deren einen in jenem von ihm sogenannten Ampelos nach. Zoëga hingegen (Bassiril. I, p. 30.) wollte nur die Sileni, die Satyri, Panes, Panisci, die Nymphen u. dergl. für Genien des Bacchus gelten lassen, und von geflügelten Genien bacchischer Art nichts wissen. Diese Flügelwesen seyen Eroten. In diesem Sinn nannte er jenen geflügelten Satyr einen satyresken Cupido, und erklärte die Gruppe (nr. 79. der Bassiril.), wo Akratos von einem geflügelten Jüngling unterstützt wird, während eine weibliche Figur ein Tamburin dazu schlägt, für Akratos und Eros. Wir kennen aus der Hauptstelle des Platonischen Gastmahls (oben III, 82.) den Eros als einen der dämonischen Ministranten in den Mysterien; und gewiſs hat diese ganze Ansicht von den Eroten viel Wahres. Das hat sie in gedoppeltem Sinn: Einmal wenn man an die alte kosmogonische Würde des Eros in den Asiatischen Religionen denkt, an jenen Eros, der Nacht Sohn, den Vereiniger der streitenden Elemente u. dergl. und an den alten Dienst des Eros zu Parium im Pontus und zu Thespiae in Boeotien (s. oben II, 115 ff, 416.). Sodann aber auch, wenn die Vorstellungen in Anschlag gebracht werden, die, den Platonikern zufolge, fortdauernd in der Geheimlehre herrschend blieben. Hienach bilden ja die Eroten eine ganze, eigene Classe von Dämonen (s. oben III, 89.). Und auch sie, diese Eroten blieben ja dem Wasser befreundet so wohl

Kosmogonisch in Bezug auf Weltursprung und auf die Aphrodite Anadyomene, als auch im Volksglauben, der die Elemente und vor allem das Wasser vergötterte.

Eros waltet nicht blos über das Urelement als demiurgische Kraft, sondern er stechet auch Heilquellen fortdauernd vor. So benannte das Volk zu Gadara in Syrien zwei warme Quellen, die eine nach dem Eros, die andere nach dem Anteros und dachte sich beide Dämonen darin leibhaftig einwohnend (Eunapius in vita Jamblich. p. 26 ad Steph.). In diesem allgemeineren Sinn kann man also auch dem Elementen- und Wasserbeherrscher Bacchus einen oder mehrere Eroten zu Begleitern in den Initiationen geben. Andrerseits sehe ich aber nichts Widersinniges darin, von geflügelten Genien des Bacchus auch sonst und allgemeiner zu reden. Zwar mag ich Winckelmanns Vorstellung nicht in so weit zu der meinigen machen, daſs ich mir alle Genien als geflügelt dächte.

Abgesehen davon, daſs man in der ältesten Kunst der Griechen, die mit dem Begriff der Gottheiten verbundene Idee von Schnelligkeit durch wirkliche Beflügelung vorstellte (wiewohl auf sehr alten griechischen Denkmahlen die Gottheiten und selbst Hermes mitunter schon ohne Flügel erscheinen); so ist doch im Kreise der Genien und Seelen gewiſs immer mit der Beflügelung ein besonderer Gedanke angedeutet, ein Begriff der körperlichen Geschwindigkeit, der Leichtig-

keit u. dergl. Hinwieder sollte die Abwesenheit der Flügel an Wesen, deren Begriff das Schwebende und Schnelle mit sich brachte, ein Bleiben und Ruhen bezeichnen. Man denke nur an den Tempel und das Bild der flügellosen Nike (des Siegs) zu Athen (Pausan. I, 22. III, 15. V, 26), was auf noch vorhandenen Gemmen sich erhalten hat. Diese Unterscheidung gilt nun von der ganzen mysteriösen Seelen- und Geisterlehre. Die Seele betreffend, so sehen wir unter andern den Hermes Psychopompos bald mit einer geflügelten Seele, bald stellt er ungeflügelte Wesen, völlig menschlichgebildet dem Hades und der Persephone dar. (Man s. z. B. das capitolinische Relief, und vergleiche damit das Bild auf dem Sarkophag bei Hirt Bildb. Taf. VIII, 8 und IX, 4.). Es hat also die mit Schmetterlingsflügeln versehne Seele immer die Bedeutung der befreiten, der aus dem Haus dieses Leibes wandernden, aufstrebenden, sich erhebenden Seele. Zu diesem Übergang und Hinaufsteigen sind aber, wie der Verfolg zeigen wird, die Mysterien wesentlich. In den darin veranstalteten Reinigungen und Weihungen sind nun die Genien die Diener. Sie geben die reinigenden Elemente, Wasser und Feuer und Luft, und helfen der Seele zur Läuterung und Erhebung. Folglich werden die Dämonen in diesem Geschäft auch selber Flügel haben, und in allen den Ämtern, die sich auf die eigentlich höhere Heilsordnung beziehen.

Nicht aber blos die Weihungen gehn durch die Dämonen, sondern auch alle Wahrsagung (oben III, S. 82.). Auch hierbei wirkten sie mit, indem sie die begeisternde Erdkräfte zweckmäfsig mischten und leiteten (Plutarch. de oraculor. defect. p. 436 F. seq.). Auch das war ein Weg nach oben, ein Erheben der Seele und ein Freimachen derselben von den engen Schranken der Wirklichkeit. Hier war also wieder jener bacchische Dämon, jener Löser und Freimacher Chalis-Akratos an seiner Stelle. In ihm war ja so zu sagen die Grundkraft des chthonischen Dionysos, des Orakelgebers und des Mitbesitzers vom Delphischen Dreifufs, niedergelegt. Denken wir an diesen Chalis-Silenos, wie schicklich erscheinet dann nicht seine Gestalt geflügelt unten am Dresdner Dreïfufsgestelle oder Candelaberfufs (August. I, nr. 5 ff.), da unmittelbar darüber der Streit des Apollon und Hercules um den Orakeldreifufs selbst abgebildet ist. Ich bin nämlich wenig geneigt bei solchen alten und sichtbar bedeutsamen Bildern auch selbst in Beiwerken der spielenden Künstlerphantasie viel einzuräumen, wie man jetzt so häufig thut. Diese Ansicht mag in andern Werken aus späterer Zeit und anderer Art gelten. Da kann oft der gegebene Raum oder die Liebe zum Schönen einen geistvollen Künstler bestimmt haben, auch in diesem dämonischen Gebiete Gestalten zu schaffen, die mehr seiner Einbildung als der Religion angehören. Um beim Vor-

liegenden stehen zu bleiben, so sieht man zuweilen auf Sarkophagen geflügelte Jünglinge oder ganz kleine Kinder mit verschiedenen Bacchischen Attributen. Man s. z. B. den Begräbnifskasten im Museo Pioclement. T. V. tav. 13. Hier stimmen wir gerne dem gelehrten Erklärer bei (p. 23.), der hierin ein liebliches Gebilde sieht, womit die schöne Phantasie des geistreichen Künstlers in dem ihm gegebenen engen Raum spielte. Auch verdienen manche andere Bemerkungen des geübten Visconti (Ibid. Tom. IV, p. 27, 44 seq.) gewifs alle Aufmerksamkeit. Aber wo sich alter Naturdienst so deutlich ankündigt, wie im obigen Dresdner Denkmahl, und wie in den meisten bacchischen Vasenmahlereyen, da mufs man bald den Volkskatechismus jenes Elementendienstes befragen, dem die Griechen huldigten, bald die Dogmatik der Theologen, welche vorzüglich auf die mysteriösen Lehrsätze zu achten pflegten. Dort, wie gesagt, erkenne ich hienach einen bacchischen Orakelministranten, der die Begeisterung aus dem Abgrund der Erde und der Gewässer heraufsendet, einen wahrsagenden Bacchos-Silenos.

Aber der Kreis der Mysterien ist gros, er nimmt einen grofsen Theil des ganzen Fabelgebiets in sich auf. Da gibt es also viele Ämter und Handlungen, die des Bacchus Begleiter Silenos, die Satyrn und so weiter übernehmen müssen, ohne dafs immer an jene Läuterung zum Höheren, an jenes Auf-

schwingen zu denken wäre. Es gibt ja, wie wir sehen werden, auch einen Weg abwärts. Daher mag es kommen, dafs Dionysus und Akratos sich bald auf geflügelte, bald auf ungeflügelte Diener, Satyrn u. dergl. stützen. Also in einer langen Reihe selbst mysteriöser Begriffe, ja in der gröfseren Zahl derselben, sind jene Vorstellungen nicht anzutreffen, welche Flügel und Flügelwesen nothwendig machen. Ja selbst am Wasser, an Brunnen u. dergl. kann der unbeflügelte Diener u. s. w. seine Bedeutungen haben, wie wir weiter sehen werden.

Also auch viele weibliche Wesen werden in den Mysterien flügellos erschienen seyn, ja die meisten. Aber auch geflügelt eben so wohl wie die männlichen. Dafür sprechen auch die Denkmahle, besonders die Vasen. Da sehen wir geflügelte Mädchen um den Bacchus her, oder seine Attribute tragend und oft vertraulich mit Satyrn und Silenen scherzend, s. z. B. Passeri (Tom. II, tav. 155.). Da werden wir wieder an jene nächtliche Tänzerin Telete erinnert, jene beständige Gefährtin des Bacchus, die immer und immer Orgien feiert. Als personificirte Weihe hatte sie neben dem Krotalon, das ihr Nonnus (Dionys. XVI. fin.) beilegt, gewifs das Diadem und vermuthlich auch Flügel. Die Nymphen aber, die Erzieherinnen des Bacchus und die ersten Dienerinnen desselben, erscheinen selbst auf Vasen gewöhnlich ohne Flügel, wie wir oben in bestimmten Beispielen gesehen haben.

Es wäre sehr befremdlich, wenn nicht auch das Mannweib in diesem mysteriösen Bilderkreiſse seine Stelle hätte. Ist doch Dionysos in letzter Quelle ein Indischer Gott, und dem Indier war ja die Welt ein Mannweib (κόσμος ἀρσενόθηλυς Philostrati vita Apoll. III, 34.). Der Weltschöpfer, ja die personificirte Welt war ja aber jener mysteriöse Dionysos Darum heiſst er gerade in den Orphischen Schriften so, und zumal als Phanes und Demiurg in der Kosmogonie, wo diese Potenzen auch mehrentheils geflügelt sind. Auch verband man mit der mannweiblichen Natur des Dionysos andere physische Vorstellungen, z. B. von den Bedingungen aller Zeugung, von der vegetabilischen Natur (s. z. B. Lydus de mensib. p. 126 seq. Euseb. P. E. III, p. 110 ed. Colon.) worüber wir uns oben näher erklärt haben. Es ist daher gewiſs eine richtige Bemerkung, daſs Dionysos selbst auf bildlichen Denkmahlen dieses Kreiſses, besonders auf Vasen, als geflügeltes Mannweib vorkommt (s. Millin peint. d. vases antiq. I, pag. 77 und daselbst Guattani und Borioni.). — Wie der Gott, so der Diener. Diese Grundregel haben wir bisher aus vielfältiger Induction bestätigt gefunden. Wie oft haben wir nicht in Asiatischen und Ägyptischen Religionen die beiden Geschlechter ihre Kleider und Sitten wechseln sehen: da hatte man also mannweibliche und weibmännliche Hierodulen. Da ich doch jetzt darauf zurückkomme, so trage ich noch

ein kurzes sprechendes Factum dieser Art nach: An einem gewissen Fest auf der Insel Kos opferten die Priester dem Hercules, in Frauenkleidern festlich verhüllt, das wurde dann, wie so oft, durch einen neuen Mythus erklärt: wie Herakles sich einst zu Kos in Weibertracht aus einer grofsen Gefahr gerettet habe (Plutarch. Quaest. Graec. p. 304.). — Auf jenen Inseln fanden wir ja den mannweiblichen und weibmännlichen Dionysus Briseus (58). Dort herum waren auch die Sabazien herrschend oder jene üppige Feier des Sonnenmondsgottes Sabos-Bacchos. Dieses Mannweib Dionysus mufste auch in seinen Mysterien seinen verwandten Kamillos haben, und das um so mehr, da ja diese Doppelnatur auch den Samothracischen Religionen nicht fremd war. Dorten wufste man von einem weiblichen Dioskuren (Epimenides beim Lydus de mens. p. 65.). Folglich war in gewissen Beziehungen gewifs der eigentliche Diener (Kamillos, Ministrant) des Liber und der Libera ein mannweiblicher Dämon und so auch der ihn festlich repräsentirende Mensch. Daher, wie wir unten sehen werden, die so häufige Erscheinung jenes Wesens auf den bacchischen Vasen, das in den ausdruckvollsten Formen, neben den männlichen Geschlechts-

(58) oder Bresaeos (Βρησαῖος) wie Andere den Namen schrieben (Siebelis ad Androtionis Fragg. p. 122.).

zeichen, doch das Weib darstellt, auch weiblichen Haarschmuck u. dergl. trägt, und mehrentheils um die höheren Personen in Dienstverrichtungen oder sonst auch mit Weihwasserkesseln u. dergl. sehr geschäftig erscheinet.

---

Hiemit überblicken wir das Schicksal der Seelen und ihre Wanderungen nach der Lehre der Mysterien. Daſs dieses Capitel einen wesentlichen Theil der Attischen Geheimlehre ausmachte, wissen wir aus bestimmten Versicherungen der Alten z. B. des Platon im Phaedon (p. 80 ed. Francof. p. 87 seq. ed. Wytt.). Das gilt insbesondere auch von den Lenaeen zu Athen, wie wir aus den Fröschen des Aristophanes (vers. 154, 321, 390.) sehen, wo der anspielende Dichter die Initiirten auf herrlichen Auen ihrem Dionysos ein Fest feiern lässet. Dieser Gott ist Herr der Sinnenwelt und somit Führer der Seelen in den Körper und aus demselben. Er ist das Princip alles Besonderen und Einzelnen in der Welt und zugleich eben dadurch Schöpfer der einzelnen Seelen. Als solcher ist er Inhaber des zweiten Kelchs. Im ersten, den der höhere Demiurgos führt, ward die allgemeine Seele der Welt gemischt. Der zweite Kelch heiſst der Theilungsbecher. Die aus diesem herausgeflossenen Seelen können nun nicht länger der Individualität entgehen; sie müssen in die

Geburt herab. (Plotin. Ennead. IV, 9, 4.). Es gibt aber verschiedene Gründe der Verbindung der Seelen mit sterblichen Leibern, verschiedene Motive, die sie in die niederen Sphären heruntertrieben. Einige Seelen kommen herab, weil sie noch nicht hienieden waren, nach dem Willen der Götter zur Erhaltung der Weltökonomie. Das sind die frischen oder die Neulings-Seelen (νεοτελεῖς); Andere werden aufs neue in Körper herabgesendet zur Büfsung ihrer Vergehungen; andere endlich geben sich freiwillig der Neigung zum Leibe und zur Erde hin (Celsus ap. Origenem VIII, p. 780 vergl. Wyttenbach ad Plutarch de S. N. V. p. 113.). Diese Neigung ist die Folge des Blicks in den Spiegel. Das ist derselbe Spiegel, in den Dionysus gesehen, ehe er sich zum Schaffen der einzelnen Dinge gewendet. Er hatte darin sein Bild erblickt. Auch die Seelen läfst er hineinsehen, und auch sie, sobald sie darin ihre eignen Bilder erblickt, wandelt die Lust an, herabzusteigen, und im einzelnen Daseyn für sich zu bestehen (Plotin. IV, 3, 12. Proclus in Platon. Tim. p. 163.). Im Ägyptischen System war diese Lust eine Neugierde zu sehen, was ausser dem höchsten Kreifse, ausser dem Göttersitze sey. Diese Neugierde treibt die Seelen herunter über die Mondssphäre hinaus in diese niedere Welt. Der Nachdenkende wird ohne mein Erinnern sehen, dafs in diesen und in den zunächst folgenden Bacchischen Bildern, so wie in dieser Neugierde nach ägyptischem Ausdruck im

Grunde jene Indische Idee von dem Affect des Schaffens nur etwas anders gewendet ist. Diese Lust und Neugierde im Schöpfer und in den Seelen ist eben jenes erfreuliche Bild, im bloſsen Scheine von der Liebe gewebt und vor das Wesen hingesetzt, jene Welt- und Seelenmutter, jene täuschende Maja, wie sie in den Veda's der Indier heiſst (vergl. Görres Mythengesch. der asiat. Welt S. 389 ff. 634 f.). Maia (Μαῖα) hieſs aber in der Priestersprache auch die Proserpina als die Amme aller einzelnen Wesen, (s. Porphyr de abstin IV. 16 p. 352 seq. Rhoer.). In der Lust zum individuellen Seyn verlassen die Seelen ihr himmlisches Vaterland, wovon die Alten auf verschiedene Weise und mit verschiedenen topographischen Bestimmungen reden (59).

(59) Worüber wir von Boeckh zu Platons Timaeos, nach dem was er in dem Heidelb. Jahrb. der Philol. 1808. I S. 112 ff. und in verschiedenen Abhandlungen vorbereitet hat, belehrende Erläuterungen erwarten dürfen. Hier mögen einstweilen einige Andeutungen folgen: die Platonische Schriften sind für uns die Haupturkunde nebst einigen Nachrichten bei Aristoteles und Andern. Bey diesem (de coelo II, cap. 13) heiſst das Urfeuer die Wache des Zeus nach Pythagoreischem Ausdruck; wie sich denn das Wesentliche dieser Ideen auf Pythagoreïsche Dogmen zurückführen läſst. Dahin gehört auch „das Haus der Götter in welchem Hestia allein bleibt" (s. oben II, S. 421.). Von hieraus

Bei dieser Lust und Neigung zum irdischen Daseyn trinken die Seelen aus dem Becher des Liber Pater, welches Gefäfs in der Zodiakalbahn zwischen dem Krebs und

streben, nach der (a. a. O.) angeführten Stelle des Platonischen Phaedrus, die Seelen aufwärts und den besten gelingt es alsdann im überhimmlischen Ort das wahrhaft Seiende zu schauen. Zur Erläuterung dieser Dichtung bringt B. (Heidelb. Jahrb. a. a. O.) aus dem Timaeos, dem Staat und aus dem Phädon Folgendes bei: die Erde ist hienach rings von der Himmelssphäre umschlossen und innerhalb des Gewölbes irgendwo bei der Erde ist das Haus der Götter, ebenfalls umschlossen. Von hieraus steigen nun die Seelen auf die angegebene Weise aufwärts. Zur Vorstellung dieses Wegs nach oben denke man sich nun den Himmel als eine ähnliche hohle Kugel, deren Masse von zwei concentrischen Kugelflächen eingeschlossen ist, bestehend aus acht über einander liegenden Kreisen, deren kleinster die Mondsbahn ist; welche also die Gränze gegen den unterhimmlischen Ort des Platon macht (Man vergleiche damit die obige Vorstellung von der aus Neugierde über die Mondssphäre heraustretenden Seele); deren gröfster hingegen der Kreis der Fixsterne ist, der stets sich gleich bleibende Kreis des Einen, unangetastet von dem Wechsel der sieben andern Kreise des Verschiedenen. Bei dem Wege aufwärts gehen nun die Seelen aus vom Götterhause, steigen die ganze Tiefe des Himmels durch und gelangen so zu dem letzten Kreise, der der Kreis des Einen und Gleichen und des Himmels Rük-

Löwen steht. Dadurch werden sie berauscht, die materielle Liebe wächset in ihnen und das Angedenken an die höhere Abkunft erblasset mehr und mehr (Macrob. in Somn. Scip. I, 12, vergl. Dionysus I, pag. 90 seqq.). Dieſs ist jene Vergessenheit, die zur Geburt ins Fleisch antreibt. Die besten Seelen fliehen die Geburt und hüten sich vor dem Feuchten. Sie bleiben in den höheren Kreisen, und sorgen, daſs ihre Flügel nicht befeuchtet und beschwert werden, als wodurch der Sturz in die Geburt (in den Körper) erfolgt. In dieser Classification der Seelen werden dann auch, die gefiederten (besseren) und unbefiederten (schlechtern) Seelen unterschieden (Platonis Phaedrus p. 1223. Francof. p. 248, 256 seqq. Heindorf.

ken heiſst. Ausserhalb dieser Kugelfläche ist der überhimmlische Ort: lauter Pythagoreische Vorstellungen, so wie auch die Platonische Ideenlehre damit in Verbindung steht. Das ist also die Lehre von dem Aufsteigen der Seelen. Hierauf läſst Platon im Phaedrus (p. 256 seq. Heindorf.) erst den Fall derselben und ihr Herabkommen auf die Erde folgen, wobei er der verschiedenen Zeugungen gedenkt, die die Seele erleidet; wie sie bey der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt werde, und wie sie zu dem Orte, woher sie gekommen ist, erst wieder nach zehntausend Jahren zurückkehre. — Wir verfolgen nun die Mysterienlehre über dieses Herabkommen und Zurückkehren der Seelen weiter.

verglichen Plotinus IV, 8, 1.). Auch unter den Seelen, die in Leiber herabkommen, ist ein Unterschied. Die von der edleren Art trinken aus jenem Dionysusbecher, aus jenem Kelch der Vergessenheit (λήθη) nur so viel, als sie müssen. Diese behalten auch noch etwas mehr von jener höheren Erinnerung; auch schliefsen sie sich gleich bei ihrem Heruntersteigen recht fest an den Genius (δαίμων) an (60), der ihnen zugeordnet ist, blicken auf ihn, und gewöhnen sich seine Stimme und Winke zu verstehen. Die unedleren Seelen trinken mehr. Diese vergessen auch mehr, und vernehmen die Stimme und Winke ihres Genius nicht (Hermias ad Platonis Phaedr. pag. 94 ed. Ast.). Jene Unterscheidung der Seelen wird auch astronomisch nach Sphären bestimmt. Die Platonischen Philosophen unterschieden Feuergötter, Luftgötter und Erdgötter. Eben so schwebten, nach ihnen, einige Seelen in dem Sonnenkreis, andere im Kreis des Hermes (Mercurius), andere in dem des Mondes (s. Procli commentar. mscr. in Platon. Alcibiad. I, fol. 71 in der Leydner Bibliothek.). Seelen, in denen die Lust zur unteren Welt und zur materiellen Existenz vorherrscht, werden auch bezeichnet durch die Ausdrücke vom Verlust des Gefieders (πτεροῤῥύησις), von

(60) Die Daemonen leiten den Hinabgang (κάθοδος) der Seelen (s. Proclus in Platonis Tim. pag. 17.).

der Neigung (νεῦσις) und durch das Sinken (ῥοπὴ) erdwärts (s. die angeführte Stelle aus Platons Phaedros, vergl. Proclus in Tim. p. 17.). Seelen, heiſst es ferner, die zur Geburt ins Fleisch sich neigen, lieben das Feuchte, und es dünkt ihnen eine Lust. Daher heiſsen sie auch wohl Naiaden (Ναΐδες νύμφαι Porphyr. de antro Nymph. cap. 10 — 12, Clemens. Alexandr. Strom. VI, p. 746 Potter.). In der letzteren Stelle werden bei diesem Satze Verse des Orpheus angeführt. Ein jeder, der mit der Geschichte der Philosophie bekannt ist, wird sich zugleich hierbei des Heraklitos erinnern. Ob nun dieser Philosoph, den man auch einen Orphiker nannte, die Seele einen trockenen Strahl genannt, oder von trockenen Seelen überhaupt geredet, oder das reinste, geistigste Wesen zum Licht gemacht habe, darüber werde ich mich an einem andern Ort erklären.

Solchen feuchten Seelen dünkt diese Welt, obwohl sie finster ist, dennoch schön. An und für sich ist sie eine Höhle (σπήλαιον); daher auch die Grotte das passendeste Bild dieser niederen, finsteren, feuchten Sinnenwelt und der in sie herabgestiegenen Seele ist (Plotinus und Porphyr. l. l.). Ist jede Grotte ein Bild der Sinnenwelt, so ist die Bacchische Grotte das Bild der Sinnlichkeit und der Sinnenlust. In einer Grotte, umblühet von der üppigsten Vegetation, war Dionysos auf Naxos von den Nymphen erzogen worden (Scholiast. Apollon. IV, 1131.). In

einer ähnlichen feierte er dort seine Vermählung mit Ariadna. Neben der Proserpina sehen wir ihn auf dem Braunschweigischen Onyx aus einer Grotte hervortreten. In einer Höhle der lieblichsten Art, durch deren Öffnung Bacchus die Semele aus dem Hades heraufgeholt haben sollte, sah Thespesios beim Plutarchus die Seelen Abgeschiedener ein üppiges Freudenmahl feiern, wobei sich alle Sinnenreitze vereinigten, um diesen unterirdischen Ort zu einem Ort der Vergessenheit zu machen: wobei die Lehre gegeben ward, daſs durch Üppigkeit der Geist befruchtet, und zum Niedrigen herabgezogen werde (Plutarchus de S. N. V. pag. 97. ed. Wyttenb.).

Dionysos ist die Sonne auch nach der Mysterienlehre. Hiemit ward die Vorstellung von der Sonnenbahn und von der Seelenbahn durch den Thierkreis verbunden. Liber Pater wandelt in Jahresfrist die doppelte Bahn, den Weg des Winters und den des Sommers, nach den südlichen Zeichen und von da zu den nördlichen zurück, so wie die Solstitien Weg und Rückweg bestimmen (Macrob. Sat. I, 18. Lydus de mensib. p. 81 — 83.). Dieselbige Bahn ist auch den Seelen vorgezeichnet zum Hinabsteigen in die Geburt und zur Rückkehr aus derselben. Mit dem Krebse beginnt die Wanderung. So lange die Seele jedoch in diesem Zeichen noch ist, so lange ist sie auch noch im Kreise der Götter. Erst mit dem Löwen verläſst sie

das Göttliche, und fängt an dem Irdischen zu nahen, bis sie alle Zeichen hindurch gegangen und zum Steinbock gelangt ist. Im Wassermann, als dem Zeichen, das dem Löwen und dem Erdenleben entgegen steht, ist sie dann auch der leiblichen Existenz am meisten entfremdet. Vom Steinbock aus beginnt sie ihre Rückkehr zu den Göttern. Es sind daher den Seelen zwei Thore (πύλαι) aufgethan, durch welche sie ein- und ausgehen: das Menschenthor, welches im Zeichen des Krebses ist, und die Götterpforte oder das südliche Thor (νότιαι πύλαι), im Zeichen des Steinbocks. Das eine berührt die Milchstrafse, die der Tisch der Götter heifst, von der einen Seite, das andere Thor von der andern. Mithin berühren auch die Seelen bei ihrem Hinabgang und Rückweg jedesmal jene Strafse oder den Göttertisch (Macrob. Somn. Scip. I, 12; Porphyr de antro Nymph. cap. 6, 22 seq. ibiq. Interprett.). Zwei Hunde bewahren auch die beiden tropischen Kreise, den des Krebses und den des Steinbocks, und jene beiden Pforten. Sie hüten den Eingang zu den südlichen und zu den nördlichen Zeichen (Clemens Alexandrinus Strom. V, p. 675 ed. Pott. der diesen Satz eine Ägyptische Lehre nennt.). Angelangt in diesem Leben, sind die Seelen nun im bunten Reich des Dionysus. Er läfst es ihnen an nichts fehlen, er der Herr des Thierreichs und der Pflanzenwelt. Es ist ja der Odem, der durch die irdische Natur wehet, er ist, so lehrten die Orphiker, der Geist der

materiellen Schöpfung (Macrob. l. l.). Daher die feuchten Seelen gerne verweilen in dieser sinnlichen, bunten, formenreichen Welt, wie in einer reichverzierten Grotte, die in tausendfarbigem Gestein das volle Leben zurückspiegelt. Drunten sitzt auch die Mutter (μαῖα) aller aus Saamen erzeugten Geburt, und webet kunstreich viele Gewänder, womit sie die Seelen umgibt. Proserpina ist diese Weberin. So hatte Orpheus von ihr gesungen, und das Kleid von ihrer Hand ist dieser materielle Leib (Porphyr. de antr. cap. 14, p. 15 ed. Goens.). Je mehr nun die Seelen an diesem irdischen Daseyn hängen, desto mehrere Leiber hängen sich ihnen an, als eben so viele Kleider, mit denen sie sich schleppen müssen. Es ergeht ihnen wie dem Fische Glaukos, dem sich gegen den Meeresgrund hin allerlei Seegräser, Muscheln und Gesteine anhängen, die ihn immer tiefer herabziehen und am Boden fest hatten. Daher muſs die Seele, die auf den Rückweg denkt, abwerfen diese Kleider über dem Kleide, diese Leiber über dem Leib und abschneiden diese Fasern und Anhängsel, die sie verwikkeln, umstricken und nicht auftauchen lassen (Proclus de anima et Daemone p. 239 ed. Ficin.).

Hieran schlieſst sich nun die Lehre von dem Rückweg an. Ehe wir davon handeln, verweilen wir einen Augenblick bei der Weberin Proserpina und bei dem eben so bedeutsamen Bild von dem Fisch im Meeres-

grund. Persephone als Weberin kann uns nicht fremd seyn nach Allem, was wir oben (II, S. 114 ff.) von der guten Spinnerin Ilithyia und von der Spindel in den Händen der Dianenpriesterinnen gehört haben. Auch werden wir im Verfolg Persephone und Artemis noch einmal ganz bestimmt identificirt antreffen. Hier wollen wir nur einige Begriffe unterscheiden. Alle grofsen Naturgöttinnen wurden, scheint es, so gedacht, und wenn diese Vorstellung auch aus der Fremde zu den Griechen gekommen war, so fafsten sie sie doch in ihrer Art auf, und führten sie aus, nach dem Bilde, das sie sich von weiblicher Beschäftigung gemacht hatten. Bei den Ägyptern webte Neïth das Gewand der Natur, das sie von Phthas aufgenommen hatte, fort; ein symbolischer Ausdruck des Gedankens von einer intellectuellen Schöpfung. Daraus entwickelte sich, wie wir saben, zu Athen die Vorstellung von der Athene ἐργάνη (textrix) mit zum Theil veränderten Nebenbegriffen, nach dem Sinn des alt-attischen Frauenlebens. Die Syrische Göttin hat neben dem Gürtel der Venus auch die Spindel (Lucian de Dea Syr. p. 117 Bip.). Die alte hermenartige Aphrodite Urania zu Athen (ἐν κήποις) heifst bei Pausanias (I, 19.) auch die älteste der Parcen (Μοιρῶν), d. h. sie ist auf gewisse weise Klotho (Κλωθώ) die Spinnerin. Von der guten Spinnerin Ilithyia haben wir so eben geredet. Von ihr hatte Olen vor Orpheus schon gesungen, sie sey älter als die Schicksalsgöttin (Pepromene) und als

Kronos (Pausan. VIII, 21. vergl. oben a. a. O.). Orpheus, hörten wir, sang von der Weberin des Leibes, Persephone. Irre ich nicht, so ist in dieser Ideenreihe zuvörderst zu unterscheiden ein Wesen, zunächst mit der Vorstellung des Wirkens und Schaffens ganz allgemein und im höheren Sinn, wie wir denn auch in obigen Kosmogonien der Orphiker und des Pherecydes von einem Gewand, von einem Schleier und Mantel, von einem Mantel des Zeus reden hörten. Die Maia - Persephone als materielle Weltmutter webt nun auch materiell; sie webt lastende, schleppende, zurückhaltende Kleider. Hier tritt also der Begriff von den Banden des Leibes und von dem Kerker der Seele hervor. An jenes erste Schaffen und Weben knüpft sich nun die Idee des Schicksals. Ilithyia, heifst es, ist älter als Pepromene, d. h. erst wenn eine Natur da ist, tritt die Nothwendigkeit und eine Verkettung der Naturursachen ein. Dieses Zusammenhängen ist nun bald das Schicksalsband von Hephästos gebildet; bald wird es als ein Gespinnst vorgestellt. Das Spinnen ist nun der Ausdruck für das Zutheilen des Schicksals, ein so reicher und von Philosophen so verschieden gewendeter Begriff (worüber Gatacker zum Antoninus IV, 26 viele belehrende Beispiele aus den Alten gegeben hat) und die Spinnerin ist die Göttin des Schicksals.

Mit dem Bild vom Fische Glaukos eröffnet sich wieder eine ganze Reihe symbo-

lischer Vorstellungen bezüglich auf die Mysterien des Bacchus, der Ceres und Proserpina. Wir wollen sie hiebei gleich zusammenfassen. Jener Seefisch gehört in das Geschlecht des Meerhundes (κύων θαλάσσιος), wovon es mehrere Arten gab: Xiphias, Galeus, Glaucus und Centrites. Von dieser Fischgattung erzählten sich die Alten viel Besonderes. So sagte man z. B. der Meerhund lasse seine Jungen gleich nach der Geburt mit sich schwimmen, und bei einer drohenden Gefahr schlüpften sie durch das Geschlechtsglied wieder in Mutterleib, bis sie sich sicher glaubten, um wieder hervorzukommen (Oppian. Halieut. I, 734. IV, 126 etc. Aelian. Hist- animal. VII, 17.). Auch wollte man weiter wissen, der Glaucus (γλαῦκος) und der Galeus (γαλεός) berge seine Jungen bei drohender Gefahr im Maul (Aelian. H. A. I, 16. II, 55. vergl. Schneider p. 575 und daselbst die Berichtigungen neuerer Naturforscher.). Beim Plutarchus (de amore prolis p. 494 B.) ist diese Sorgfalt des Galeus ein Beispiel von der Kinderliebe bei den Thieren. Der Glaucus war ein bei den Griechen sehr beliebter Fisch, den man nach verschiedenen Gewässern näher bezeichnete, z. B. den Megarischen u. dergl. Besonders ward der Kopf für ein Leckerbissen gehalten, welches zu fast sprichwörtlichen Redensarten Anlaſs gab. Man lese die Stellen der Komiker beim Athenaeus (VII, 45 seq. pag. 77 seqq. Schw.). Zum Versändniſs der mysteriösen Allegorie aber muſs man Folgendes wissen; der Glaukos ge-

hörte zu den Seefischen, die sich beim Aufgang des Sirius sechzig Tage lang im Meeresgrunde verbergen. Andere Fische befiel während dieser heifsen Zeit eine Starrsucht; wie man denn überhaupt glaubte, dafs der Aufgang des Hundssterns das Meer in seinen Tiefen bewege und das Seegras auf die Oberfläche hinauftreibe. (s. Plinii H. N. cap. 16. sect. 25 p. 509 ed. Hard.). So konnte der Fisch Glaukos ein Bild der feuchten Seele werden. Er entfloh ja dem Feuerstrahl des Hundssterns, also dem Fixstern und der Fixsternsphäre, und verwickelte sich in der feuchten Tiefe in das lastende Meergras. Sein Namensverwandter, der Dämon Glaukos (bemerken wir gelegentlich) war auf der Insel Dia (Naxos) als er der Ariadne Gewalt anthun wollte, vom Dionysus mit Weinranken gebunden worden (Theolytus in den Bacchicis beim Athen. VII, p. 81 Schw.). Er war der Weissager im Meer mit den Nereïden (Aristoteles Ibid. p. 82.). Er hatte aber ein glückliches Geschick. Es gelang ihm von dem Götterkraut zu essen, das Kronos gesäet hatte, und dadurch unsterblich zu werden (Aeschrion Ibid. p. 83 seq.). Das war ein ganz anderes Kraut als jenes Meergras, das ein Bild des fesselnden Leibes geworden, da dieses hingegen zur Unsterblichkeit führte. —

Wir kehren zu den Fischen zurück: Die andere Art des Meerhundes, Galeus genannt, beschreibt Aelianus (H. A. I, 55, XV, 11.) als sehr gros und dem Wiesel an Farbe

ähnlich. Daher auch der Name dieses Fisches γαλεός von γαλέη (γαλῆ) das Wiesel. Es war eine gefleckte Hayfischart, Squalus Linn.; dieser fleckigen Haut wegen hiefs der Fisch auch νεβρίας der Hirschkalbfisch (Aristotel. H. A. VI, 10.) von νεβρίς dem bunten Hirschkalbfell. Er war den Eingeweihten in den Mysterien der Ceres und Proserpina zu essen verboten (Aelian H. A. IX, 65.), nicht das Wiesel (γαλῆ), wie Sainte-croix (de la relig. secr. pag. 172) (61) aus Verwechselung desselben mit dem γαλεός mifsverstanden hat. Das Wiesel, bemerken wir gelegentlich, war bei den Ägyptern heilig. Dabei erzählten sich die Griechen noch zu Plutarchus Zeiten, dieses Thier empfange durch das Ohr und gebähre durch den Mund; daher man ein Bild des Verstandes und der Rede darin finden wollte (Plutarch. de Isid. p. 381. A.). Aber als Grund jenes Fischverbots gab man eine ähnliche fabelhafte Mei-

(61) Ebendaselbst ist der an sich schon unglaubliche Satz zu berichtigen, als hätten die Initürten der Eleusinien keine Baumstämme berühren dürfen. Er beruht auf der offenbar verdorbenen Stelle des Porphyrius (de Abstin. IV, 16.). Dem Zusammenhang nach könnte doch höchstens nur von Granatäpfel- und Äpfelbäumen die Rede seyn. Es ist aber wahrscheinlich daran überhaupt nicht zu denken, sondern an das Lager der Wöchnerinnen, wovon sich die Priester und Initürten überhaupt entfernt halten mufsten (vergl. de Rhoer ad h. l. p. 353.).

nung vom Hayfisch an. Auch er sollte durchs Maul die Jungen werfen. Jener Wahn war vermuthlich daher entstanden, weil man die Jungen aus dem Rachen dieses Fisches schlüpfen gesehen. Beim Horapollon (II, 110, p. 149 ed. Pauw.) ist der Galeus das Sinnbild eines unersättlichen und unflätigen Menschen, der selbst ausgespieene Speisen wieder verschlingt. Mit solchen Erklärungen religiöser Sitten steht es oft mifslich. Letztere dauerten fort, während der wahre Grund oft längst vergessen ist. Damit öffnete sich den Gelehrten dann ein weites Feld für Vermuthungen. Freilich zeigt auch da sich unter den Erklärern bald ein Unterschied im Verstehen oder Mifsverstehen des Geistes alterthümlichen Lebens und Denkens.

Diese Betrachtung dringt sich gleich bei einem andern Fischverbot auf: Zu Aexone, einem Flecken in Attika, durfte man die Meerbarbe (τρίγλη, mullus), trigla mullus Linnaei, nicht essen. Sie ward in den Mysterien der Ceres für heilig gehalten (Aelian. H. A. IX, 51, 65. Athen. VII, p. 194 seq. Schw. Plutarch. de solert. anim. p. 983. F. Artemidor. Oneirocrit II, 14.). Davon gab man die verschiedensten Gründe an, wie man denn überhaupt Vieles von diesem Fisch zu erzählen wufste. Hier nur Einiges: er sey der Hecate heilig wegen der Namengleichheit, denn diese heifse auch Trigle (die Dreiäugige) Trioditis (Trivia) oder weil sie auch eine Seegöttin sey, oder weil dieser

Fisch die dem Menschen nachstellenden Seehaasen verfolge, daher sey er als Jagdfisch der Jägerin Artemis heilig, oder weil er dreimal im Jahre Jungen werfe, (also vermuthlich wegen der 3 Jahreszeiten, die in der mysteriösen Geschichte der Proserpina, wie sich unten zeigen wird, so bedeutend waren. — Es ist wohl nicht zu hoffen, dafs wir jetzt noch, bei solchem Widerstreit der Meinungen unter den Alten, jedesmal den individuellen Grund solcher Cärimonien entdecken können. Ganz gewifs beruht die Grundlage aller dieser mysteriösen Verbote und Fasten auf den allgemeinen, und besonders in dem Syrischen Götterdienst hervortretenden Ideen von der Weltentstehung aus Wasser und von den Fischgottheiten (62) Atergatis u. s. w. worüber ich mich oben (II, S. 64 ff.) ausführlicher erklärt habe.

(62) Hiebei gelegentlich noch dieses: Wenn die Lesart beim Johannes Lydus (de mensib. p. 57.) Καμασήνη richtig ist (s. oben), so ist auch des Italischen Janus Frau und Schwester ein solches göttliches Fischweib, denn Καμασῆνες hiefsen im altgriechischen die Fische. Mehrere Poëten, die den Archaismus in der Sprache liebten, hatten dieses Wort gebraucht (s. Antipater in der Antholog. gr. Tom. I, pag. 107. ed. Jacobs.) besonders auch der so alterthümliche Empedokles (s. die Stellen bei Athen. VIII. 10; Plutarchi Sympos. V, 10.). Die natürlichste Herleitung ist aus dem Phönicischen (s. Empedocles ed. Sturz p. 606.).

Ehe ich diesen Abschnitt verlasse, mufs ich noch ein Wort von bacchischen Fischen sprechen. Auch dem Dionysos, der seiner Einen Natur nach, aus dem Meeresgrund herstammte, werden die Griechen ja wohl Fische zugeeignet haben. Von Delphinen und Delphinmenschen um den Bacchus her, haben wir oben (II, S. 388 f.) kürzlich das Nöthige bemerkt. Auch andere Fische gehörten dem Gotte an und sey es auch blofs durch den Namen. Nach Athenaeus (VII, p. 194 Schw.) widmeten die Griechen dem Dionysus κυττόν. Dafür hat Casaubonus κίτταν geschrieben, weil bei Hesychius ein gewisser Fisch κίσσα hies. Also ein Epheufisch und ein Fisch des Epheugottes. Schweighäuser hat κιττόν drucken lassen, und denkt, wegen eines Citat bei Eustathius, an keinen Fisch, sondern an den Epheu selber, oder, falls man κίτταν lesen wolle, an die Elster. — Ich meine doch Casaubonus sey hier auf dem geraderen Wege. Einmal steht Dionysos dorten mit seinem Attribut in der Mitte zwischen Hermes mit einem Fisch und Aphrodite mit ihrem Wasserhuhn in einem Fischcapitel. Sodann ist dort von Thieren, besonders Wasserthieren die Rede, die der Namenähnlichkeit wegen, Göttern heilig waren. Hier dächte ich doch, sollte man dem Κισσοφόρος dem Epheuträger seine Κίττα, seinen Epheufisch nach dem Hesychius geben, oder wollte man, der Handschriften wegen, auf κιττὸν bestehen, doch an einen Fisch dabei denken, an den Epheufisch.

Doch wie man auch entscheide, Bacchus behält dennoch seine gleichnamigen Fische und zwar in mehrerer Zahl und seinem Hauptnamen verwandt. Sie heifsen βάκχοι und gehörten zu der Gattung der μύλλοι (Athenaeus VII, p. 121; VIII, pag. 313.) (63). Vielleicht gab es selbst von der Art βάκχος mehrere Unterarten (s. Schneider in Lexic. s. voc. μυλλ.). Auch hier greift die Namensform wieder in mysteriöse Bildnerey ein. Eine Art des Myllos wird durch γυναικεῖον αἰδοῖον erklärt (Hesychius II, p. 975 ed. Alberti.). So viel ist gewifs, dafs unter den Sicilischen Griechen μυλλὸς mit dem Accent auf der letzten Sylbe diese Bedeutung hatte. Auch wurden an den Thesmophorien zu Syrakusae Kuchen von dieser Form zu Ehren der Ceres und Proserpina (also gerade wie in den Atti-

(63) Hierher gehört auch die Glosse im Lexicon Rhetor. mscr. von St. Germain unter βάκχος, wo nach den übrigen Bedeutungen dieses Worts Zweig, Kranz, Fackel u. s. w. auch diese folgt καὶ ἰχθῦς. — Das gleich folgende ὀμβρικὸς, das Ruhnkenius (Auct. ad Hesych. zu I, p. 681.) für verdorben erklärte, ist vielleicht zu corrigiren: σκόμβρος (Scomber thynnus). Der Thunfisch θύννος hat von θύειν, vom Stürmen und Treiben seinen Namen, wie die stürmende Bacchantin θυάς, er ist der treibende Fisch im Orakel bei Herodot. I, 62 und in unzähligen Dichterstellen. Folglich konnte der Scomber, als eine Art dieser Gattung mit dem Sturmgott Bacchus gleichen Namen haben.

schen Thesmophorien) herumgetragen, die noch heut zu Tage in der dortigen Gegend den Namen Milo führen (Heraclides Syracusius ap. Athen. XIV, p. 350. Schw. Münter Nachrichten von Sicil S. 383.). Hienach bedarf es keiner weiteren Erklärung, warum in dieser Reihe von Fischnamen auch der des βάκχος vorkam. Wüfsten wir, dafs Mullus oder die Meerbarbe derselbe Fisch mit dem Griechischen μύλλος wäre, so sähen wir zugleich den Grund, warum auch sie in den Mysterien der Ceres und Proserpina heilig war.

---

Aber der Seele bleibt die Rückkehr offen. Es hat nämlich der obere Demiurg, Zeus der Vater, nicht gewollt, dafs die Seelen immerfort in der Tiefe beharren sollen. Er hat sich ihrer erbarmt und die Fesseln, womit die Dämonen sie an diesen Leib angebunden, zerbrechlich gemacht (Plotinus IV, 3, 12.). Sie werden zu ihrer Zeit davon befreiet. Wenn sie zu dem Beherrscher des Todtenreichs kommen, sind sie hingegeben einem freundlichen Gebieter. Hades, der linde, wird ihr gröfsester Wohlthäter (Platonis Cratylus p. 70 seq. ed. Heind. Juliani opera pag. 135 seq. ed. Spanh.). Er nimmt von ihnen die Angst und die Sorgen dieses Lebens und alle Mühen und alles eitle Bewerben um das Getheilte und Viele. Hier wird ihnen der andere Becher gereicht, der Becher der Weisheit. Der Trunk aus die-

sein bringt sie wieder zur Besinnung (ἀνάμνησις), und macht sie vergessen allen Trug und alle Täuschung, die sie von dem materiellen Leben her etwa noch umgauckelt (Plotin. IV, 9, 4.); und nun fangen sie allmählig an, wieder das Wesen der Dinge zu ahnen und sich zurück zu sehnen. Da ist denn auch in das Zeichen des Wassermanns die Urne (κάλπις) — (64) gestellt, worein der Todtenrichter das begnadigende Loos wirft, das ihnen die dereinstige Rückkehr durch die Götterpforte zu den höheren Sphären gestattet (Macrob. Somn. Scip. I, 12.). Es ist schon zum öftern von uns bemerkt worden, daſs jener Amenthes, jenes personificirte Todtenreich, von dem man sagte, es empfange und gebe wieder (65), den Ägyptern kein

(64) Über dieses Wort und seine verschiedene Schreibung und Bedeutung unten das Nähere; hier ist vom Sternbild die Rede: Κάλπις oder Κάλπη hieſsen vier Sterne am Ende der rechten Hand des Wassermanns (Proclus de Sphaera pag. 19. ed. Antverp.). Bei den Römern hieſs diese Urne am Himmel Amphora oder Aquarium, auch Aqualis (Hygin. poët. astronom. II, 28 ibique Interprett.). — In vielen Sphären wird statt des Wassermanns blos die Urne gesetzt. Daher auch die Indischen und Persischen Namen dieses Sternbilds. In den Athenischen Gerichten wurden die Loose in eine Urne (κάλπις) geworfen; daher die oben angegebene Wendung dieses Gedankens.

(65) Nach Griechischer Ausdeutung bei Plutarchus (de Isid. p. 362 D.). Diese Vorstellung

anderer, als der grofse Naturgott Osiris war; und gerade in diesem Amte des Todtenrichters nennt ihn Herodotus Dionysus. Die Mysterienlehre war darin der ältesten Vorstellung getreu geblieben, und so war dann Dionysus auch hier der personificirte Kreislauf des Lebens und des Todes, und so heifst er dann beim Hermias in Platonis Phaedrum bestimmt der Aufseher über die Palingenesie aller in die Sinnenwelt herabgekommenen Wesen.

Der Trunk aus dem Weisheitsbecher erzeugte die Sehnsucht zur Rückkehr. Doch um wirklich zurückzukehren, bedarf es mehr als dieses Sehnens. Noch manche Wanderung, noch manche Reinigung mufs vorhergehen, um die Seele dazu fähig zu machen.

vom Kreislauf ist ohne Zweifel ächt und alt; wie die Stelle des Cicero (de N. D. II, 26.) und mehr noch der allgemeine Ideengang des ganzen Alterthums beweiset. Ob aber damit gerade das Wort Amenthes richtig erklärt ist, läfst sich noch fragen. De Rossi hat neuerlich in seinen Etymolog. Aegypt. p. 7 seq. eine andere Erklärung vorgeschlagen von Amittha, Amettha caligo, obscuritas oder von Ament, Ement occidens. Alsdann fiele das Wort mit dem Griechischen ᾅδης zusammen. Immer müssen wir uns bei dem gelinden Ades, wie er zunächst vorher genannt wurde, an den Charon und Charops, d. h. an den Freudegott in der Unterwelt erinnern (s. oben I, S. 341 ff.).

Die Ägypter nahmen einen Kreislauf von 3000 Jahren durch verschiedene Thierleiber an (Herodot. II, 123.). Ihnen folgten die Pythagoreer, die den Satz aufstellten, eine jede Seele könne in jeden Körper einwandern; was von ihnen in verschiedene Mythen eingekleidet wurde (Aristotel. de anim. I, cap. 3.). Auch läſst Pindaros (Olymp. II, 23.) erst nach dreimaligem tadellosen Lebenslauf die Seelen zu der Seeligen Insel gelangen. An diese Lehre schlossen auch Platon, die älteren Platoniker und selbst Plotinus und, wie es scheint, auch noch Porphyrius in vielen seiner Schriften sich im Wesentlichen an. Auch sie behaupteten die Einwanderung der Seele in Thierkörper. Jamblichus dagegen trennte sich von dieser Meinung, Proclus suchte durch einen Mittelweg Ausgleichung. Hierocles dagegen und Hermes beim Stobaeus nahmen nur eine Wanderung aus einem Menschenleib in den andern an. (Wyttenb. ad Platon. Phaedon. pag. 210.). Platon berührt das Dogma vom Schicksal der Seelen in verschiedenen seiner Schriften. Eine Hauptstelle im Phaedros, wo zehntausend Jahre zur völligen Rückkehr in das Vaterland der Seelen bestimmt wurden, habe ich oben (not. 59) angeführt, womit man die Äusserungen im Timaeus (pag. 552), in der Republik (pag. 761 D. E.) in Phaedon (cap. 31, pag. 42 Wytt.) im Gorgias (pag. 337 Francof. vergl. pag. 268 Heind.) u. a. vergleichen muſs. Nachgehends hat Plotinus jene Lehrsätze einer groſsen Aufmerksamkeit

gewürdigt und weiter ausgebildet, wie wir bisher schon im Einzelnen zu bemerken Gelegenheit hatten. Über den Hinabgang (κάθοδος) haben wir in den Enneaden dieses Philosophen noch ein gehaltreiches Stück (IV, 8.). Daraus lernen wir unter andern, daſs man die Seelenwanderung (μετενσωμάτωσις) (66) in die feinere und gröbere eintheilte. Erstere bestand in der Verpflanzung aus feineren, unsichtbaren Körpern in gröbere, irdische, sichtbare. Letztere, die eigentliche Metensomatose, war die Versetzung aus irdischen Leibern in irdische (Enn. IV, 3, 9.). Über den Weg aufwärts (ἄνοδος) hatte Porphyrius eine eigene Schrift geschrieben (Augustinus de civit. D. X, 29.). Bekanntlich schlieſst sich auch Virgilius in den schönen Versen seiner Aeneide (VI — 735 seqq.

„Quin et, supremo quum lumine vita reliquit — cet.

wozu Heyne's 13ter Excursus über dieses Buch gehöret) im Wesentlichen jenen Vorstellungen der Pythagoreer und der älteren Platoni-

(66) Man sieht, Plotinus braucht hier den einzig adaequaten Ausdruck: Metensomatose, nicht Metempsychose (μετεμψύχωσις); dieses Letztere würde das Einwandern verschiedener Seelen in Einen Körper bezeichnen, da nach dem ganzen Dogma vielmehr dieselbe Seele in verschiedene Körper übergeht. Das ist aber Metasomatose (s. Olympiodorus ad Platonis Phaedon Cod. III, p. 27.).

ker an. Nach dem was von uns oben über die Ägyptische Vorstellung bemerkt worden, muſs diese ganze Lehre für ein Dogma früherer Priesterschaften gelten, von denen es die Bildner der Griechischen Menschheit empfiengen, und es kann somit, unseren obigen Grundsätzen gemäſs, ein Orphisches Dogma heiſsen. So alt es war, so lange erhielt es sich, wie uns die Schriften des Cicero, des Virgilius und noch weit späterer Römer und Griechen überzeugen.

Im orphisch-bacchischen System bereiteten auch Liber und Libera die Rückkehr. Sie waren die milden begnadigenden Todtenherrscher. Hierüber erklärt sich Proclus (in Platon. Tim. p. 330.) ausführlich. Er redet dorten von der Flucht der Seelen aus diesem Leben und aus Allem, was ihnen von der Geburt anhängt und nachhängt, und handelt darauf von den Bedingungen, unter denen sie aus den Irrgängen der Sinnenwelt zum seeligen Leben zurückgeführt werden. Das eine gröſseste Mittel dazu, sagt er, sey die Einweihung in die Mysterien des Dionysos und der Kore. Hiebei wird von ihm das Orphische Gebet angeführt: „den Umkreis zu enden und aufzuathmen vom Drangsal" (67). Dieser Umkreis oder Umtrieb (κύκλος) sey

(67) Der Halbvers „und aufzuathmen vom Drangsal, ist bekanntlich Homerisch. (Iliad. XI, 382, woraus ἀναπνεῦσαι verbessert worden.).

nach Orphischer und Pythagoreischer Lehre den Seelen mehrmals gesetzt, so daſs sie aus dem Leibe in den Leib und somit erst endlich ganz aus dem Körper in die höheren Sphären zurückgeführt werden (Proclus l. l. und Olympiodorus in Platonis Phaedon. in Fragg. Orph. p. 499, 510.). Weil nun Dionysos von diesem Umtreiben und Kreislauf befreite, darum nannten sie ihn auch, in dieser neuen Beziehung, den Befreier (λυσεύς Ibid. p. 509.). In diesem Begnadigungswerk stimmte ihm seine Gattin, die linde, mitleidige Persephone zu. Als Gebieterin über der Seelen Schicksal lernen wir diese Göttin in Platons Menon kennen, wo der Dichter von ihr singt (p. 80 vergl. Pindari Fragg. pag. 37 Heyn. nach Schleiermach.): „Denn von welchen Persephone schon die Strafen des alten Elends genommen, deren gibt sie der oberen Sonne im neunten Jahre die Seelen zurück, aus welchen dann ruhmvolle, thatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehen, und von da als heilige Heroën unter den Menschen genannt werden.“ Hier sendet also Proserpina Seelen, die schon einmal auf Erden lebten, in veredelter Natur wieder dahin zurück, von wo sie dann durch That und Erkenntniſs die Heroënwürde erstreben. Hier sehen wir den Weg aufwärts unter die Aufsicht der Todesgöttin Persephone gegeben. Die Strafen des alten Elends werden von den Seelen genommen. Alle Seelen müssen erst durch Reinigungen hinaufgeläutert werden, zur Wie-

derkehr in die seeligen Wohnungen, aus denen sie gekommen. Je weniger der Mensch in diesem Leben der Reinigungen theilhaftig geworden ist, desto schwerere erwarten ihn in der Unterwelt durch Feuer, Wasser und Luft (Platonis Gorgias p. 268 und Virgilius Aeneid. VI, 736 seq.). Im Leben sind der Seele die wirksamsten Läuterungen und Heilmittel in den Mysterien angeboten, Reinigungen durch die drei leichteren Elemente Feuer, Wasser und Luft; wovon wir oben bei den Attischen Lenaeen das Nöthige kürzlich bemerkt haben.

---

## §. 28.

*Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch-Griechischen Vasen.*

Jener Lehre ging allenthalben die Bildnerey zur Seite; oder richtiger, diese ganze Dogmatik und Ethik war in einem grofsen Kreis von Symbolen verkörpert. In allen Mysterien war es hergebracht, zuvörderst die Gottheiten, denen sie gewidmet waren, oder die mit ihnen in näherer Beziehung standen, sodann die dienenden Wesen und das ganze Gefolge, an den Festen durch eingeweihte Personen darstellen zu lassen. Es trat hier das Wesentliche des Lehrsystems: Gottheit und Schöpfung, das Geisterreich mit seinen Ordnungen, und die Seelen in ihren Schick-

salen und Wanderungen, die Unterwelt mit ihren Freuden und Leiden in einer Reihe bedeutsamer Scenen vor das Auge des Zuschauers. Gesang und Musik verschiedener Art, die mannigfaltigste Beleuchtung, alle Wirkungen, die der sinnliche Contrast hervorzubringen vermag, und andere Anstalten (68) trugen das ihre bei, den Inhalt der Lehre eindringlich zu machen. Dafs auch diese Scenereien mit der Lehre im Wesentlichen aus dem Orient und besonders aus Ägypten entlehnt waren, ergibt sich aus dem Obigen. Man erinnere sich z. B. was wir von Ägyptischen Festen und besonders von der nächtlichen Feier zu Saïs bemerkt haben. Hier will ich zuerst einige allgemeine Belege beifügen, woraus es sich ergeben wird, dafs auch unter den Griechen fast allenthalben jene Mittel der Versinnlichung gebraucht worden sind. So ägyptisirten z. B. die Eleusinien eben so wohl, wie die Samothracische Feier in jener Verkleidung der Priester in astronomische Gottheiten. Zu Eleusis stellte der Hierophant den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomios, den Mond und der Hierokeryx den Hermes dar (Eusebii Praeparat. Evang. III, p. 117. A.). Bei einem andern Schriftsteller lesen wir: der Daduch

(68) Dafs im Bacchischen Geheimdienst auch Glocken gebraucht wurden, bemerkt Winckelmann im Sendschreiben über die Herculan. Entdeckungen S. 61. der neuesten Ausg.

war das Bild der Sonne, und die Gemeinde der Initürten stellten die Welt vor (Cleanthes Stoicus ap. Epiphan. advers. haeres. III, 9.). Zu Rom wurde der Raub der Proserpina durch einen Priester oder Priesterin dargestellt, die man mitten im Tempel verschwinden liefs (Tertull. ad nat. II, p. 30.).

In Betreff der Bacchanalien fehlte es auch nicht an bestimmten Zeugnissen. Man denke nur an die schon oft berührte Beschreibung, die uns Kallixenos (beim Athenaeos V, 29, p. 261 seqq. Schw.) von jener merkwürdigen Bacchusprocession zu Alexandria gibt. Dergleichen kannte auch das frühere Athen, wie wir aus manchen Stellen der Alten sehen, z. B. aus des Aristides Panathenaeischer Rede (p. 96 Jebb.) wozu der Scholiast mscr. die Anmerkung macht, dafs der eine den Dionysos selbst, ein Anderer einen Satyr, ein Dritter einen Bacchuspriester darstellte. So kleidete Hypsipyle beim Valerius Flaccus (Argonaut. II, 264 seqq.) ihren Vater als Dionysos ein. Dafs aber auch die eigentlich mysteriösen Geschichten scenisch vor Augen gestellt wurden, beweisen Stellen, wie die des Lucianus (de saltat. §. 39, p. 147 Bip.), wo unter den Sujets von mimischen Tänzen die Zerfleischung des Jacchus, die Verbrennung der Semele und die Doppelgeburt des Dionysos genannt werden. Dergleichen Darstellungen benutzten dann ohne Zweifel Dichter und Bildner, wie z. B. Nonnus in der oben angeführten lebhaften Schilderung von

Zagreus Tod und jener Bildhauer, dem wir das gleichartige Römische Relief verdanken. Zu Rom waren bei den nächtlichen Bacchanalien die Matronen als Bacchantinnen costumirt (Liv. XXXIX, 13.). Die Masken betreffend, so könnte aus der Hauptstelle des Plutarchus (de cupidit. divit. p. 527 D.), vielleicht der Schluſs gezogen werden, als sey ihr Gebrauch bei den Bacchanalien erst späteren Ursprungs, aus der Macedonischen oder Römischen Periode. Dorten stellt Plutarchus die alte einfache Bacchusfeier dem nachherigen Aufwand und Luxus dabei gegenüber, und führt als Beweis des Letzteren auch die Masken an. Diese Nachricht ist auffallend, wenn man andererseits an das hohe Alter des Maskirens bey den Ägyptern denkt, und wenn man sich der maskirten Personen auf den Italisch-Griechischen Vasen erinnert. Allein vergesse man nicht, wenn dort Plutarchus von alter vaterländischer Sitte spricht, daſs dieſs nicht auf alle Griechische Bacchanalien ausgedehnt werden darf. Überhaupt war die Dionysusfeier bey ihrer ausserordentlichen Verbreitung gewiſs auch unter den verschiedenen Griechischen Stämmen nicht wenig verschieden; und so mochten dann auch die reicheren Bewohner von Grosgriechenland schon früherhin in dem festlichen Aufwand mehr thun als ihre Brüder im Mutterland und anderwärts. Daſs die Grosgriechischen Bacchanalien mehr von der alten Freiheit beibehielten als anderwärts geschah, wissen wir bestimmt. Zu dieser so nothwendigen und

immer festzuhaltenden Unterscheidung hat neuerlich Böttiger in den Ideen zur Archaeologie der Malerei (Erst. Th. S. 193 ff.) durch die feinsten Bemerkungen eine sehr fruchtbare Einleitung gemacht, der eine recht fleifsige Nachfolge zu wünschen ist. Hier kann es meine Absicht nicht seyn, von den Vasenmahlereien eigens zu handeln. Ich werde nur eine Reihe von symbolischen Darstellungen Bacchischer Lehre anführen, die auf Vasen vorkommen. Übrigens ist, um zu unserer Stelle zurückzukehren, jene Äusserung des Plutarchus sehr bemerkenswerth. Wir sehen daraus, dafs bei altgriechischen Bacchusprocessionen nur drei bis vier Personen auftraten, und unmaskirt. Der Phallos ward aber auch einhergetragen. Das war ja nebst Stier und Schlange, das älteste Bild dieser ganzen Religion, und alle drei Symbole waren in der Hauptbedeutung nicht verschieden, nur in Nebenbestimmungen. Jener uralte Phallosträger erinnert uns an eine andere Nachricht im Athenaeus (XIV, p. 254 Schw.), wo wir lesen, dafs die Phallophori, eine Art von dramatischen Improvisatoren, die bei den Italischen Griechen Φλύακες hiefsen, immer ohne Masken auftraten.

Der Lehrer ist auch Bildner. Von diesem Satz, den alle ältere Religionsgeschichte bestätigt, sind wir oben ausgegangen (s. I, S. 14 ff.), und so sehen wir denn auch jetzt die ältesten Bacchuspropheten als die Urheber des ganzen Festapparat's genannt. Blie-

ben doch auch bei öffentlicher Feier die dramatischen Poëten selbst in so weit Dionysische Künstler, daſs sie den ganzen scenischen Apparat bestimmten, und die Vorstellung der Stücke leiteten. Zum Behuf der Mysterien gab es ein förmliches Cärimonialgesetz, das man dem alten Orpheus zuschrieb, und das, nach einigen Bruchstücken zu urtheilen, vielleicht nicht weniger umständlich war, als nur immer die Mosaïschen Vorschriften für die Leviten seyn konnten. Ein solches Fragment verdanken wir dem gelehrten Macrobius (Saturn. I, cap. 18.). Im Vorhergehenden hatte er bemerkt, wie der Vater Liber, bald als Kind, bald als Jüngling, als bärtiger Mann, und selbst als Greis vorgestellt werde; worüber wir zuvor auch den Plutarchus sprechen hörten. Macrobius erinnert dabei nun noch an den Hebon, unter welchem Beinamen die Neapolitaner in Campanien den Bacchus als Stier mit einem bärtigen Menschengesicht verehrten. Darauf folgt die Beschreibung des Anzugs und der Attribute, die Liber als Sonnengott in den Liberalien hatte, und hier wird nun eine Orphische Vorschrift (vergl. Fragg. Orph. pag. 464.) mitgetheilt, wie Dionysos als Demiurg dargestellt werden sollte. Erst wird der purpurne Peplus genannt, dem Feuer ähnlich, sodann das bunte Fell des Hirschkalbs mit Angabe von dessen Bedeutung, wonach es den mit Sternen besäeten Himmel und das heilige Rund bezeichnete; weiter das goldene Degengehäng über der Brust, als Sym-

bol der aufgehenden Sonne mit der Morgenröthe, und zuletzt der Gürtel unter der Brust, als Bild des umfliefsenden Okeanos. Das waren also Vorschriften, den Mosaïschen ähnlich, wie Gesner hiebei wohl erinnert. Es waren Regeln für den Bekleider oder Stolisten (στολιστής Clement. Stromat. VI, pag. 758.), wie die Ägyptischen Griechen in ihrer Sprache eine Priesterclasse der Ägypter zu bezeichnen pflegten (Sturz de dialecto Macedon. pag. 112.). Dieser Stolist hatte das Geschäft den vorschriftmäfsigen Festanzug zu besorgen, und somit auch die Götterbilder oder die Personen, die die Gottheiten darstellten, gehörig zu costumiren. Ein eigenes Gedicht dieses Inhalts, von dem heiligen Anzug genannt (ἱεροστολικά oder ἱεροστολιστικά Eudociae Violar. p. 318.) ward dem Orpheus wieder selbst beigelegt; woraus jenes Bruchstück von Macrobius vermuthlich entlehnt ist.

Es ist, wie schon oft von uns bemerkt ward, das eigenste Wesen des Symbols und der Allegorie nach Aussen und nach Innen zu deuten; und desto gröfser ist der Werth beider, je mehr sie einerseits den äusseren Sinn befriedigen und andererseits zugleich dem inneren zu errathen und zu denken geben. Auch in diesem Betracht strebten die Mysterien der Griechen symbolisch zu seyn. Alter inhaltsvoller Glaube war aus der Fremde zu ihnen gekommen. Sie aber, die ihn empfingen, verpflanzten und eindringlich zu machen suchten, waren Griechen, und auch in diesem

geheimen Religionsdienst liefsen sie nicht von Art. Sie befriedigten den Sinn und huldigten dem Schönen, so weit es verträglich war mit dem Zweck geheimer Lehre. Je Hellenischer also, je gebildeter mysteriöse Institute wurden, desto mehr mufsten sie jenes Doppelwesen des Symbols zu erschöpfen im Stande seyn. Dafs dies der Fall war, dafür bürgen uns so viele bisher beigebrachte Beweise. Man denke nur an die unnachahmliche Mysteriendichtung von Amor und Psyche. Allenthalben begegnet uns hier jener zwiefache Geist, der Geist der Form, der dem Sinne schmeichelt, und der Geist des Inhalts, der uns zum tiefsten Nachdenken leitet. Eros, der den Schmetterling über die Fackel hält, ist, von der poëtischen Seite gesehen, ein treffendes Bild von den Qualen der Liebe, und die Dichter haben es so ergriffen; vom Standpunkt der mystischen Dogmatik betrachtet, verschliefst dasselbe Bild den fruchtbaren und ernsten Satz von den Schlacken der Materie und von den Leiden der im Feuer geläuterten Seele. Exempel derselben Art werden sich unten noch mehrere darbieten. Denn, halten wir doch nur immer den Satz fest, der sich durch Alles bestätigt, dafs unzählige Mythen des Griechischen Fabelkreises, ja vielleicht die meisten, ausser dem Sinn, den sie im Munde des Volkes hatten, auf dem Gebiet der Mysterien noch eine andere Bedeutung in sich verschlossen. Hier im heiligeren Dienst ward jeder Bestandtheil des öffentlichen Cultus von einem anderen Ele-

mente durchdrungen, und so zu sagen in ein anderes Wesen verwandelt. Kein Bild, kein Mythos, kein Gebrauch behielt seine alte Bedeutung ganz; sobald ihn die Mystik ergriffen, ward er umgedeutet und in eine andere Welt versetzt. Ein Geräthe z. B. das etwa im öffentlichen Dienst blos ein nothwendiges Werkzeug war, erhielt hier sofort neben seinem äusseren Gebrauch irgend eine innere Bedeutung. Es ist dies jener Zaubergeist der ältesten Religion, der Alles, was in seine Kreise kam, sich zum Eigenthum weihte, und ihm eine neue Bestimmung gab.

Auch die Sprache ward dieser Verwandlung unterworfen, wovon viele Beispiele aufgeführt werden könnten. Wir bleiben beim Vorliegenden stehen, und gedenken der hie und da angeführten Orphischen Wörter und Formeln, theils aus der Fremde entlehnt (davon werden auch die Eleusinien ein recht auffallendes Beispiel geben) und aus altem Gebrauch beibehalten, theils auch Wörter des gewöhnlichen Lebens, denen man eine höhere Bedeutung gegeben. Es liefse sich durch mehreres Suchen eine Art von Orphischem Wörterbuch zusammenstellen. Man vergleiche nur die Citate in den Fragmenten dieser Classe (p. 493.). Hier nur einige Proben von den oben bemerkten Arten: Im Phrygischen hies βέδυ das Wasser. In dieser Bedeutung nahm es die orphische Tempelsprache. Die alten Macedonier dagegen, unter denen sich die Bacchischen

Institute doch mit am frühesten gegründet hatten, nahmen es für Luft und beteten: „Bethy (die Luft) möge ihnen und ihren Kindern hold seyn." (Neanthes von Cyzicus beim Clemens Strom. V, pag. 673.). Der Monat hies bei den Orphikern Rind (βοῦς, Proclus ad Hesiod. pag. 168.). Wer sich des kleinasiatischen Bacchus-Sabos, des Mondsherrschers mit dem Stierattribut, noch erinnert, und an den personificirten Monat gedenkt, dem wird dies leicht verständlich seyn. So sprachen sie auch von Thränen der Sonne (Proclus in Tim. p. 35.). Eben so ward das Wort αἰόλος und παναίολος vom gemeinen Redegebrauch hinaufgesteigert. An sich heifst es bunt; in mystischer Sprache aber formenreich in Bezug auf die Natur und als Prädicat der kosmischen Symbole, der Schlange, des Weltbechers und dergl. (vergl Dionysus p. 56 seq.). Auch in dieser Sprechart folgten die Pythagoreer, wie wir oben sahen, dem alten priesterlich-orphischen Gebrauch.

So viel von der Sprache. Über die Bildnerey ist noch Viel mehr zu sagen. Ich werde mich auf einige der bedeutendsten Züge einschränken. Die Reliefs und mehr noch die Münzen, Gemmen und Vasen liefern für die mysteriöse Symbolik die meiste Ausbeute. Von Basreliefs haben wir oben an dem Kampf mit Lykurgos, und an dem Zagreus unter den Mörderhänden der Titanen u. dergl Beispiele dieser Art gesehen. Von

Gemmen und Münzen habe ich im Dionysus besonders Belege dieser Classe gegeben. Je kürzer ich hier seyn mufs, und je weniger ich mich selbst ausschreiben möchte, desto angelegentlicher mufs ich meine Leser dorthin verweisen, und sie bitten einige dort abgebildete und erläuterte Münzen zu beachten, unter andern den gehörnten Bacchus auf einer Münze von Nicaea (tab. 3, nr. 2.); noch mehr aber die Münze von Gela in Sicilien mit dem bärtigen Mannstier Hebon, dem, als Zeichen der Festfeier, eine Frau auf die Hörner einen Krantz setzt, daneben in uralten Zügen die Inschrift ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (Ebendas. nr. 3.); vorzüglich aber die Sicilische Münze von Selinus, deren eine Seite die sitzende Proserpina zeigt, die so eben eine Schlange liebkoset, und auf der andern wieder jenen bärtigen Bacchus-Hebon, zusammen genommen die Geburt des Zagreus aus der Verbindung des Schlangen Zeus mit der Persephone (Ebendas. nr. 4.); weiter die Griechische Münze von Aradus in Phönicien mit der Urne zwischen zwei Palmästen von zwei Sphinxen bewacht, eine Andeutung Bacchischer Mysterien, wie man ähnliche auf Münzen von Chios bei Pellerin siehet (tab. 4. nr. 2.); endlich die Griechisch-Lydische Münze, worauf der sogenannte Indische Bacchus mit dem Herrscherstab und langen fliefsenden Talar (*βασσαρίς*), der ein Gefäfs ausgiefst (Ebendaselbst nr. 3) — eine Darstellung, die denen auf Vasen durchaus ähnlich ist.

Von den Vasen habe ich sofort zu handeln, d. h. besonders von Italisch-Griechischen, und nur in so fern sie Bacchische Personen und Scenen des mysteriösen Kreises darstellen. Da dieser Classe aber bei weitem die meisten sind, so sieht ein jeder, daſs wir hier keine Vollständigkeit beabsichtigen können. Zur Einführung in dieses Gebiet alter Symbolik wird jedoch das Folgende hinreichen. Nirgends ist es nun nöthiger, sich mit dem Inhalt und Geist Griechischer Mysterien vertraut zu machen, als hier, wo es die Ausdeutung dieser Vasengemählde gilt. Es ist wahr, man ist gleich Anfangs so ziemlich mit der Überzeugung daran gegangen, daſs die gewöhnliche Mythologie hier nicht ausreiche. Da aber die Toskanischen Erklärer in der Meinung und zur Bekräftigung, daſs diese Vasen etrurischen Ursprungs seyen, aus der ganzen Masse der alten, besonders Römischen Literatur ihre Deutungen entlehnten, so war es Zeit, daſs Deutsche Alterthumsforscher, besonders Heyne diesem unkritischen Verfahren sich widersetzten. Die bloſse Negation aber, so verdienstlich sie als Vorbereitung seyn mag, ist durchaus unzureichend, wo es auf Beantwortung bestimmter Fragen nach dem Sinn eines Bildes ankömmt. Auch hierzu ist ein Schritt geschehen, besonders von den neuesten deutschen Archäologen. Eingedenk des Griechischen Ursprungs der meisten dieser Vasen haben sie aus Griechischem Mythus und Leben Licht zu ge-

ben gesucht und unleugbar oft mit sehr erfreulichem Erfolg. Nun muſs aber noch eine gröſsere Aufmerksamkeit auf die unerschöpfliche Dionysusfabel und auf die Reste alter Dionysiaden in den Fragmenten der Tragiker bei Nonnus und Andern hinzukommen, und vorzüglich müssen auch die Bruchstücke der griechischen Historiker mehr als bisher beachtet, und die fast ganz vernachlässigten griechische Philosophen, zumal die Platoniker zu Hülfe genommen werden. Darüber ist man ja einig, daſs diese Vasenmalereien sich gröſstentheils auf Mysterien beziehen. So sollten denn auch die Schriftsteller befragt werden, die den Mysterien vorzüglich Aufmerksamkeit widmeten.

Es finden sich diese Vasen in solchen Griechischen Ländern, wo der Geheimdienst des Bacchus, der Ceres und Proserpina herrschend war, mehrentheils in Italien und Sicilien, vorzüglich dort um die alten Städte Capua und Nola; aber auch im griechischen Mutterland, besonders in der Nähe von Athen. (s. Hamilton in Böttigers Erklär. Griech. Vasengem. I, S. 26 ff. und Dessen Ideen zur Arch. d. Mal. I, S. 181.). Fast alle sind in Gräbern gefunden, wo sie um den Leichnam herumstehen, und zum Theil an bronzenen Nägeln an den Wänden der Gräber aufgehängt sind. Gegenstand und Ausführung dieser Vasenmahlereien zeigen noch die meiste Verwandschaft mit den Vorstellungen auf jenen Kästchen von Erz, die zum Geheim-

dienst von griechischen Künstlern in Campanien und Unteritalien verfertigt worden sind.

In Gräbern wurden sie gefunden. Aber auch auf die Gräber pflegten die Griechen Gefäfse zu stellen. Damit hingen einige recht bemerkenswerthe Religionsbegriffe zusammen, daher ich einige Worte darüber sagen mufs. Bei den Hochzeiten der Athener holte ein Knabe, der dem Bräutigam am nächsten verwandt war, aus der Quelle Kallirrhoë das zur Reinigung bestimmte Wasser. Er hiefs von diesem Geschäft ὁ λουτροφόρος, der Badwasserträger. Einen ähnlichen Knaben, Camillus genannt, hatten die Römer bei ihren Hochzeiten. Man deutete damit auf das erste Element, das feuchte, und somit auf Fortpflanzung und Fruchtbarkeit. Die erste Nahrung des Kindes an der Mutter Brust, sagten die Alten, ist feucht, und die Flüsse und Flufsgottheiten hiefsen Nährer und Knabennährer (κουροτρόφοι); Vorstellungen, die selbst unter dem Volke noch jetzt nicht ganz erloschen sind. Darauf bezogen auch Einige die bekannte griechische Sitte, die Haare der Knaben den vaterländischen Flüssen zu weihen. Der Wasserkrug ward daher auch ein Bild der Vermählung und des Eheseegens. Daher auch dorten (beim Plutarchus de exsilio pag. 606 F.) eine klagende Mutter die Feier des Hochzeittages durch jenes Wassertragen (λουτροφόρος χλιδή) eben sowohl wie durch die Hochzeitflamme bezeichnet. Damit hing nun folgender schöne Gebrauch zu-

sammen: Die Griechen stellten auf den Grabhügel unverheuratheter Personen einen Wasserkrug, zum Zeichen, daſs sie das Brautbad nicht empfangen, und Kinderlos gestorben seyen (Demosth. p. 1086, Eustathius et Scholiast. ad Iliad. XXIII, 142.). Nach Pollux (VIII, 7, 66.) stand auf dergleichen Gräbern das Bild einer Jungfrau mit dem Wasserkrug in der Hand. Eine solche Statue auf Gräbern mit und ohne Wasserkrug nannten die Attiker ἐπίστημα. Dieser Krug war gewöhnlich schwarz, und hieſs daher λίβυς. Der gebräuchlichste Name war jedoch ἡ λουτροφόρος κάλπις (s. die angeführten Stellen.). Κάλπις bezeichnete an sich überhaupt ein Geschirr und Gefäſs sowohl zum Wasserholen als zum Trinken. Nachher sagte man dafür Κάλπη (s. Coray ad Heliodori Aethiop. pag. 84.). Als Trinkgeschirr gibt es Philemon beim Athenaeos (XI, 34, p. 234 Schw.) für einen auf zwei Seiten gehenkelten Becher, um die Finger hineinzustecken oder mit fingerartigen Figuren ausgeziert. (69). Κάλπη heiſst auch eine Todtenurne, worin man die Asche verwahrte (Plutarch. Marcell. cap. 30.), sodann wird dieses Gefäſs ganz bestimmt ein Jungfernkrug genannt (ὑδρεία παρθενική Cyril-

(69) In dieser Stelle scheinen die älteren Ausgaben und Eine Handschrift auf die Schreibung καλπίς mit verändertem Accent zu führen. Sonst kommt auch noch die Form κάλπιον vor und κάλπος, welches Hesychius für eine Art von Becher erklärt.

lus in den Noten zum Hesych. tom. II, pag. 128 Alberti.). Dabei braucht man wohl nicht an jenes Grabzeichen der Jungfrauen zu denken, sondern vielmehr an die Dichterstellen, wo Jungfrauen beim Wasserholen die κάλπις haben, wie im Homeridischen Hymnus auf die Ceres (vs. 107, vergl. Ruhnkenius daselbst und Valkenaer ad Euripid. Hippol. 121.) und beim Theocritus (Idyll. V, 127.). — Also auf Gräbern war der Wasserkrug den Griechen, was bei uns der Brautkranz auf dem Sarge ist, ein Bild der Ehelosigkeit. In Gräbern war den Ägyptern schon der Wasserkrug ein Bild der Erquickung im dunklen Schattenreich (s. oben I, S. 346 ff.) und in der mysteriösen Bedeutung des Sternbilds, gewöhnlich Wassermann genannt, auch dem Griechen ein hoffnungsreiches Zeichen für die nach der Rückkehr sich sehnenden Seele, wie wir oben gesehen haben. Also wieder einer der vielen Beweise, wie ein und dasselbe Bild verschiedene Bedeutungen erhielt.

Dies führt uns zu der allgemeineren Frage zurück: wozu waren die Vasen in den Gräbern bestimmt? Darüber kann ich ganz kurz seyn, da diese Antwort neuerlich befriedigend gegeben ist. Vorerst dienten sie nicht als Aschenkrüge, weil jene alten Italischen Griechen ihre Todten wie wir beerdigten. Sie sind als eine Gabe zu betrachten, die der Abgeschiedene mit ins Grab nahm, als ein Geschenk, das ihm auch im Leben theuer und lieb gewesen. Da sich nun nicht in allen Ita-

lisch-Griechischen Grabgewölben dergleichen Vasen finden; da man ferner mehrere ohne Boden gefunden, und die meisten endlich, wie bemerkt, Bacchische Scenen darstellen, so liegt der Schlufs sehr nahe, dafs sie als Mitgift für die Todten eine Beziehung auf Bacchische Mysterien hatten; dafs sie als ein Andenken an die Initiation und gleichsam als Beglaubigung der empfangenen Weihe gegeben wurden. Diese Einweihung geschah (nach vielen Spuren zu schliefsen) zu gleicher Zeit mit der Aufnahme der Grosgriechischen Knaben unter die Epheben (ins Verzeichnifs der Jünglinge) wobei sie das dort gewöhnliche Pallium Graecanicum, den Grosgriechischen Mantel erhielten (daher man auch die vielen Mantelfiguren auf der Kehrseite dieser Vasen erklärt.). Zum Andenken dieser Weihe und dieses Eintritts unter die Epheben wurden nun, scheint es, diese Vasen gemahlt, und geschenkt, und je gröfser der Seegen war, den sich die Alten von der Initiation auch nach dem Tode noch versprachen, desto theurer hielt man diese Unterpfänder, und gab sie dem Todten auch in das Grabgewölbe mit. Es wurden aber in Grosgriechenland Frauen sowohl als Männer in die Bacchischen Mysterien aufgenommen; vermuthlich auch häufig Neuzuvermählende, die zur Seegnung ihres Ehebundes dem Liber und der Libera geweihet worden zu seyn scheinen, so dafs die mystische Ehe des Liber und der Libera ein Prototyp ihrer eignen Ehe seyn sollte, die dadurch auch eine Weihe und ein Sacrament

(τέλος) ward. Daher auch Bräute bei dieser Gelegenheit vermuthlich Vasen geschenkt erhielten, die sie nachher mit ins Grab nahmen. Daher endlich die auf Vasen so häufig vorkommenden Hochzeitsscenen sich erklären lassen (s. Böttigers Aldobrand. Hochz. S. 144 ff. und dessen Ideen zur Mahl. I, S. 176 ff. 207 ff.).

Nun höre ich aber fragen, warum man doch gerade Vasen zu jenen Confirmations- und Hochzeitsgeschenken wählte. Es ist wahr, diese Frage läſst sich mit der allgemeinen Bemerkung abfertigen, daſs die Griechen häufig Vasen und Urnen zu Geschenken wählten, und z. B. in gewissen Spielen die Sieger damit beehrten. Auch kann man sagen, daſs diese Vasen vielleicht mit zum Todtendienst bestimmt waren, um etwa die Sühneyer aufzunehmen, wie man denn in einigen wirklich Eyer gefunden haben will, und ähnliche Bestimmungen lassen sich mehrere angeben. Allein erinnert man sich andererseits des Geistes solcher mysteriösen Religionen, der auch jedem Geräthe des Tempeldienstes seine weitere Bedeutung gibt, so wird schon im Voraus die Vermuthung Eingang finden, daſs diese irdenen Vasen in den Gräbern von Bacchusjüngern auch noch andere Beziehungen haben mochten. Und hier leiten uns die Vasenmahlereien selbst zu weiterem Nachdenken. Wie oft erscheinen hier nicht Gefäſse, Becher und dergl. in den Händen der Gottheiten, ihrer Priester und derer, die jene darstellen. Es

kommen auch Vasengemählde vor, auf denen wir gerade wieder solche Vasen sehen, z. B. Satyrn, die dergleichen tragen, und sehr damit beschäftigt sind. Dazu nun die mannigfaltigen Formen dieser Vasen, und die bodenlosen Gefäſse dieser Art, die doch bloſs der Form wegen da sind und als Träger der Malereien. Alles dies zusammengenommen, läſst doch vermuthen, daſs damit etwas Weiteres angedeutet seyn sollte; und so wird man von selbst auf die Bedeutung zurückgeführt, die Krug und Gefäſs in allen alten Religionen hatte, worüber im Capitel vom Samothracischen Cultus ein Mehreres bemerkt wurde. Wie beziehungsreich das Bild des Gefäſses auch in der bacchischen Lehre war, wissen wir aus dem Obigen. Sieht man nun auf diese Vasen in den Gräbern der Bacchusdiener, so mag einem wohl der mystische Ausdruck einfallen, wonach das Gefäſs der Behälter der Seelen heiſst, mit dem angefügten Satz, daſs bei der Herabkunft der Seelen ins Fleisch die Natur, die Bildnerin (also die Persephone) Gefäſse fertigt, und die Seelen in sie einschlieſst, wie in einen Kerker. Dies ist der noch deutlich erkennbare Sinn einer etwas verstümmelten Stelle des Hermes beim Stobaeus (pag. 1085 ed. Heeren.). Also der Leib ist ein Gefäſs als Behälter der Seele, auch das Grab und der Sarg sind es als Behälter des Leibes, wie ich anderwärts (Dionysus 158, 178 seqq.) gezeigt habe, in Begriff und Sprache der Alten. Ein irdener Sarg der Ariadna in

einem alten Bacchustempel zu Argos wurde schon oben von uns bemerklich gemacht (aus Pausanias Corinth. 23 fin.). Mit dem irdenen Gefäſse wurden selbst noch unter den luxuriösen Griechen in Ägypten altreligiöse Vorstellungen verbunden (Athen. VI, 15, p. 381 Schw.) und auch das alte Italien hatte in seinen Tempeln irdene Gefäſse, als Bilder der guten und groſsen Götter (Timaeus beim Dionysius Halic. Antiqq. Romm. I, cap. 67 fin.). — Die Platonischen Philosophen waren auf alte religiöse Gebräuche und Bilder besonders aufmerksam. Es ist daher nicht zu übersehen, was Porphyrius (de antr. Nymph. cap. 13, p. 14, Goens.) darüber bemerkt: Steinerne Mischgefäſse (κρατῆρες), sagt er, sind die den Najaden von Natur eignen Symbole, weil die Quellen, denen sie vorstehen, aus Steinen entspringen. Dionysos hingegen hat die Gefäſse aus gebranntem Thon zum Eigenthum, denn sie sind der Gabe dieses Gottes, der Frucht des Weinstocks befreundet, die, wie sie selbst, durch Feuer gereift wird." — Ich weiſs nicht, ob der Erklärer den Sinn des Bildes genau getroffen. So viel weiſs ich, daſs er den Charakter dieser altreligiösen Bildnerey richtig ergriffen hat; und ich finde nichts Widersinniges darin, vielmehr etwas der ganzen Mysterienlehre sehr Gemäſses, wenn wir diesen Spuren zufolge uns bei dem Stoff der im Feuer gebrannten Vase einmal den feurigen Wein denken, und den Feuergott, der ihn gab, so wie die Feuerläuterung, die

er als solcher auch in seinen Weihen angeordnet hat; unter der Form aber das umschliefsende Behältnifs des Leibes, das beengende Gefäfs, aus dem die Seele im Tode entflohen ist. — Man kann alle diese Beziehungen annehmen, ohne die andern Anlässe, wie z. B. die Liebe der Griechen zu Vasen wegen ihrer Form, die Bequemlichkeit zu Scenischen Abbildungen auf denselben und dergl. mehr auch nur im mindesten leugnen zu wollen.

So viel im Allgemeinen über die Symbolik der Italisch-Griechischen Vasen. Ehe wir nun einen Blick auf den Bilderkreis derselben werfen, mufs ich noch ein Wort von den Bacchischen Vorstellungen auf solchen Vasen sagen, die eigentlich Etruscischen Ursprungs sind. Eine schwierige Materie, wie jeder weifs, bei dem Zwiespalt über das Wenige, was in dieser Kunstclasse Etrurisch heifsen kann. Dafs die Etrusker frühzeitig den Bacchusdienst überkamen, ist bekannt, wie nicht minder, dafs sie in ihrem Boden trefflichen Thon hatten, und in der Bearbeitung desselben sehr geschickt waren. Es hat daher der geübte Archäalog Lanzi in seinen Abhandlungen über die sogenannten Etrurischen Vasen, einige derselben als wirklich Etruscische ausgesondert, woraus ich hier kürzlich wieder einige wenige mit Bacchischen Vorstellungen ausheben will. Dahin gehöret die Vase von Volterra (bei Passeri pictur. in vasc.

Etrusc. tab. 139.) von einer sehr seltenen Art. Sie zeigt zwei Bacchantinnen, ganz nackt ausser den Schuhen, Halsschmuck und Kreuzbändern über die Brust, die sich zwei groſse Trinkhörner einander entgegen halten. Sodann eine Vase bei Tischbein (I, 29. und copirt bei Lanzi I, 3.). Man sieht darauf eine bekleidete Baccha in schreitender Stellung, mit aufgehobener rechter Hand und überhaupt in sehr lebhafter Bewegung Das Gewand ist sehr weit und flieſsend. Endlich eine Vase von Arezzo (bei Passeri tab. 163.) mit Bacchanalen, Aufzügen, Trinkgelagen. Das Gefäſs gehört mit zu den besten aus dieser Gegend. Dabei wird auch eines Bacchanals gedacht auf einer Etrurischen Vase von graziöser Arbeit, im Museo Grimani zu Venedig (Lanzi p. 23 seqq.).

Ich kehre zu den Italisch-Griechischen Vasen zurück. Da die meisten Bacchische Scenen darstellen, so ergiebt sich der weite Umfang des Gebiets, aus dem ich nur einige Hauptpunkte erörtern will. Wie ist hier Dionysos gebildet? Sehen wir auch hier den Stier, wie er bei den alten Griechen hieſs, oder den Stiermenschen, wie auf den Münzen von Neapel?

Äusserst selten. Darum hat Millin mit Recht eine Vase ausgezeichnet, die uns den Dionysischen Stier zeigt und darauf eine Initiirte, daneben stehen mehrere andere Eingeweihte, einer als alter Bacchus mit Krone, Kothurn und Keule, also mit den Sonnenat-

tributen, die wir schon von Ägypten her kennen, daneben ein Anderer als Ares oder Axiokersos und noch Einer als Hephaestos oder Axiuri mit dem Kabirenhut (s. Peint. des vas. antiqq. Tom. II, pl. 9.). — Also das Ganze eine recht auffallende Samothracisch-Bacchische Initiation. Selbst mit Hörnern oder andern Stierattributen ist Dionysos auf den Grosgriechischen Vasen selten. Desto bemerkenswerther ist die sogenannte Vase d'Orsay zu Paris, die ich daher auf der 5ten Kupfertafel zum Dionysus habe abbilden lassen. Hier sehen wir den Gott an der Spitze des Plejadenchors sogar mit einem Stiergesicht und mit Stierklauen an den Füſsen, daneben wieder die Keule als Zeichen des mächtigen Sonnengottes. — Das sind aber, wie gesagt, nur einzelne Beispiele. Es ist wahr, diese Vasen stellen mystische Scenen dar, aber doch gröſstentheils wirkliche Festaufzüge und ähnliche religiöse Vorgänge. Wie die Griechen nun hierbei alles Widerwärtige oder Gräſsliche zu vermeiden suchten, eben so in dieser künstlerischen Reproduction durch Mahlerei. Erwarte also Niemand hier jenen schrecklich gestalteten Phanes orphischer Kosmogonie zu finden, oder die gräſsliche Kora, wie sie Athenagoras beschreibt. Eine solche Darstellung verträgt nur das Wort und die Rede, nicht aber die Bildnerey: ich meine die Griechische. Mochte ein Lehrsatz oder Mythus auch den Mysterien angehören; sobald er versinnlicht werden sollte, suchten die Griechen auch den Sinn zu befriedigen, und sie hatten den fein-

sten Sinn. Daher schlofsen sie sehr auffallende Götterbilder der ältesten Religion, wie z. B. den Mannstier Hebon möglichst vom Gebiete der Kunst, mithin auch der Vasenmahlerei, aus. Die Münzen, welche nie eigentlich in ihren Kunstkreis gehörten, pflanzten dagegen solche alte rohe Bilder der Stadtgottheiten fort, und erhielten sie im Angedenken der Bürgerschaft. Die Vasenbilder, zum Theil selbst von gröfseren Gemählden copirt, hielten sich an den Kunstgetzen aller Mahlerei. Daher ergriffen sie aus der Symbolik der Vorzeit gewifs immer die menschlichste Seite, und wendeten sie, so weit möglich, dem Sinn des Griechischen Lebens gemäfs. So näherten sie z. B. die Darstellung des Beilagers des Liber mit der Libera, statt wie die Münzen, Proserpina unter den Liebkosungen einer Schlange neben dem Stiermensch Hebon zu zeigen, der mythischen Geschichte von der Verbindung des Dionysos mit der Ariadna auf Naxos.

Die menschliche Bildung des Bacchus auf Vasen ist mannigfaltig, dem Grundbegriff des Gottes gemäfs. Lanzi (Vasi p. 82 seq.) macht die Bemerkung, dafs man den Gott auf Vasen gewöhnlich als unbärtigen Jüngling, und zuweilen als bärtigen Mann gebildet sehe. Ganz anders Böttiger. Dieser bemerkt, Bacchus werde auf den Griechisch-Italischen Vasen äusserst selten jugendlich gebildet, mehrentheils bärtig in ehrwürdiger Gestalt mit langem fliefsenden Gewand, nach der älteren dorischen Vorstel-

lungsart, wie er in den Grosgriechischen Städten bei den Bacchusprocessionen dargestellt worden sey. Diese ältere Bacchusform leitet derselbe Gelehrte von dem ältesten Fetischdienst Vorderasiens und namentlich von den rohen Holzblöcken ab, die allmählig zur Phallusherme, bis zum männlich bärtigen Gottesbild sich verfeinerten. Dabei wird an die uralte Lesbische Bacchusherme und an den Priapos der Lampsacener erinnert. (s. dessen Ideen zur Malerei p. 185 ff.). Je fruchtbarer die dort gegebenen Kriterien der Vasenmalerei sind und je gröfseren Eingang sie sich verdienen werden, desto nöthiger ist es einen Satz, wie der Behauptete, näher zu beleuchten. Zwar könnte jemand sagen, wie Bacchus auf Vasen am häufigsten gebildet sey, bedürfe ja keines Streitens; es bedürfe nur offener Augen und einer einfachen arithmetischen Induction. — Darüber ist aber so oft eben die Frage: welche Figur unter Vielen dieser Gott selbst sey? Lanzi und Böttiger, wie wir sahen, beantworten sie ganz verschieden. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte:

Ursprünglich und nach der ersten Vorstellung des Bacchus, wie sie aus der Fremde zu den Griechen kam, ward er gewifs schon verschieden gebildet, sobald man ihn nur menschlich bildete. Eben der Wechsel von Gestalt und Alter gehörte zu seinem eigensten Wesen. Daher keiner der Griechischen Stämme auch früherhin an Einer

Vorstellung dieses Gottes hing. Also auch jene Dorer und Achaeer nicht, deren Italische Colonien uns diese Vasen liefern. Zum Beweis einer im ersten Begriff des Dionysos liegenden Vielfachheit der Gestaltung könnte ich Stellen anführen, wie die des Plutarchus (de Ei ap. Delph. p. 389. B.), des Macrobius (Sat. I, 20.) und andere. Da diese aber für späte Deutungen erklärt werden möchten, okschon ich sie nicht dafür halte, so will ich lieber auf alte Tempelgebräuche verweisen, wovon Pausanias so Viele anführt, z. B. (Corinth cap. 7.) die Erzählung von den verschiedenen Bacchusbildern zu Sicyon, die man am Jahresfest aus der Sacristey zu dem neuen Tempelidol hintrug. — Aber auch Lesbos, woher ja, der Annahme nach, nur ein bärtiger Dionysos zu den Dorern kommen konnte, Lesbos hatte selbst neben einer bärtigen Bacchusherme, von Alters her einen unbärtigen, mädchenhaften, süſsen Briseus, wie ihn Aristides (pag. 29 Jebb.) gerade unter diesem Namen schildert. Daſs endlich ein jugendlicher Bacchus und selbst ein mannweiblicher früh zu den Dorern und Achaeern und sofort in ihre Italischen Colonien gekommen sey, davon geben die Grosgriechischen Vasen selbst unzweideutige Beweise. Vorjetzt will ich mich auf den entscheidendsten beschränken, wo die Beischrift keinen Zweifel übrig läſst. Man sehe das schöne Vasenbild in der Sammlung von Millin (II, 49.), wo Bacchus als Ephebos, oder wenn man will, im Alter zwischen Knab

und Jüngling in den Armen einer Nymphe liegt, mit dem beigefügten Namen Διονυσος in altgriechischer Schrift. Dieselbe Vase zeigt uns auch einen Dionysos auf dem Sonnenwagen, der ganz wie ein Hermaphrodit aussieht, wie Millin dorten richtig bemerkt. Das ganze Bild ist übrigens durchaus in der älteren Weise, und von späterer Beimischung ist keine Spur. Ich möchte daher überhaupt nicht sagen, daſs der ältere Bacchus der Dorer, der Achaeer und ihrer Italischen Colonien nur der männlich bärtige war, der in der Kunst als der Indische bekannt ist, obwohl er, wie sich sofort ergeben wird, ungezweifelt so auf jenen Vasen vorkommt.

---

Die Kleidung betreffend, so hat dieser männlich-königliche Bacchus gewöhnlich die weite und lange Bassaris an. Übrigens hat Dionysus auf Vasen mehrentheils das Hirschkalbfell um, oder sonst ein kurzes Thierfell. Den Kopf umgibt gewöhnlich ein Epheukranz, seltener ein Lorbeer. Zuweilen hat er die Mitra, d. h. eine bloſse Kopfbinde mit herabhängenden Backenflügeln. Man sehe z. B. das Bild bei Millin (peint. de vas. I, pl. 9.). Daher die Beinamen des Bacchus θηλυμίτρης und χρυσομίτρης (Sophocl. Oedip. tyr. 218.). In der einen Hand hat er entweder eine breite Schaale, oder ein eignes hohes Gefäſs Kantharos (κάνθαρος), worüber ich anderwärts (Studien II, 223.) das Nöthige bemerkt habe. Dieses Gefäſs ist ein Hauptkennzeichen des Dionysos. Nur er,

und etwa sein Begleiter Herakles scheint es zu führen (Millin Monum. ined. Tom I, p. 231.), in der andern hat er häufig den Zweig oder die Ferula. Die Beschuhung erinnert an des Gottes Festspiel, die Tragödie, oder auch an sein weibliches Wesen, daher er eigenthümlich und selbst im Kriege den Kothurn trägt; über welche Beschuhung neuerlich Welker in den Anmerkungen zu den Fröschen des Aristophanes (vs. 47 S. 112.) gute Bemerkungen gemacht hat. — Je öfter aber der Priester, zumal der Oberpriester bey Processionen und dergl. den Gott repräsentirte und je leichter mithin die Verwechselung des Gottes mit dem Priester ist, desto mehr ist auf Darstellungen zu achten, wo gewisse Umstände und Handlungen keinen Zweifel übrig lassen, dafs wir den Gott selber abgebildet sehen, z. B. wo ihm von dem Priester selbst ein Opfer oder dergleichen dargebracht wird, worüber Visconti (Museo Pio-Clem. Tom. V, p. 13 h. und Böttiger (Ideen I, S. 195.) treffende Erinnerungen gemacht haben. Für die Einsicht in die dargestellten Göttergeschichten und Lehrsätze ist es indessen gewöhnlich ganz gleichgültig, ob wir in einem gegebenen Bild den Gott oder den ihn repräsentirenden und also mit dessen Attributen und Umgebungen sich darstellenden Priester sehen.

Einige Beispiele aus der **Geschichte des Bacchus**, wovon sich einige **Scenen auf den Vasen** zeigen, mögen uns den

Weg zu den Darstellungen der mysteriösen Geschichte und Lehre bahnen. Auf einer Vase bei Passeri (I, 13.), um auch hier von Theben auszugehen, will Lanzi (p. 141.) den Rathgeber Tiresias sehen. Die Geschichte steht bei Nonnus (Dionys. XLIV, 95, p. 1149.). Bacchus kehrt in die Vaterstadt von dem Indischen Zuge zurück, und nun ertheilt der Seher Tiresias dem Kadmos den Rath, den Halbgott zu verehren, wozu Agave durch einen schreckhaften Traum, daſs ihr Sohn Pentheus von wilden Thieren zerrissen worden, den Anlaſs gegeben hatte. Auf der Vorderseite der Vase ist die Scene dargestellt, wo Tiresias mit Kadmos redet, und die Verehrung des Dionysos räth; auf der Kehrseite sieht man Dionysos mit seinem orgiastischen Gefolge kommen. — Also das Ganze eine Scene aus der Gründungsgeschichte des Bacchusdienstes, dergleichen wohl mehrere an Dionysischen Festen dargestellt wurden.

Ein anderes Vasenbild (Passeri II, 123 vergl. Lanzi p. 140.) bezieht sich vermuthlich auf einen Aetolischen Mythus. In Aetolien haben wir oben schon alten Weinbau gefunden, auch einen Weinhund und einen ersten Pflanzer (Phytios) und einen Weinmann (Oeneus.). Dieser letztere König von Kalydon hatte die Althaea zur Frau, die das Glück oder Unglück hatte von zwei Göttern geliebt zu werden. Vom Ares hatte sie den Meleager und vom Dionysos eine Tochter Dejanira. Nun weiſs die Fabel bei Hy-

ginus (fab. 129. vergl. Apollodor. I, 8.) ohne Zweifel aus verlohrnen Tragödien, wie denn auch Euripides im Cyclopen (vers. 39.) darauf anspielt, dafs Dionysos einst beim Öneus einkehrte, die Althaea lieb gewann, und dafs Öneus, um der Liebe des Halbgotts Raum zu geben, sein Haus verliefs, wofür er das Geschenk der Rebe vom beglückten Dionysos empfing. Also eine neue Fabel von der Entstehung des Aetolischen Weinbaus. Auf jener Vase sehen wir diesen Letzteren, wie er eben mit der im Fenster stehenden Althaea redet. Daneben einen Silen mit der Cithar. Auch beim Euripides ist es Silenus, der dieser Geschichte erwähnt. Auf einem andern Vasenbild bei Passeri (III, 201.) erkennt nun Lanzi (a. a. O.) dieselbe Althaea im Fenster, Bacchus sitzt schlafend vor der Thüre, aus der so eben der König Öneus heraustritt, im Begriff seine Wohnung zu verlassen. Daneben ein Satyr der den Bacchus erinnert, zur Althaea hineinzugehen. — Das war eine folgenreiche Verbindung. Nicht blos die Gabe des Weinstocks und der Dionysische Gottesdienst ward dadurch nach Ätolien gebracht, sondern es ward auch Deianira gebohren, die als des Herakles Gattin ein nicht weniger merkwürdiges Schicksal hatte, als ihr heroïscher Bruder Meleagros. Man sieht daraus, wie diese berühmte Begebenheit ein Gegenstand festlicher Dramen und Mahlereien werden konnte.

Bedeutsamer noch und schon mit der eigentlichen Mysterienlehre zusammenhängend

ist ein anderes Vasengemählde (bei Passeri nr. 171.) dessen Sujet Lanzi (p. 145.) aufs treffendste angegeben hat. Wir wollen nun auch noch die Beziehungen verfolgen, in denen das Bild mit den Mysterien steht: Danaus schickte seine Töchter zum Wasserholen aus, weil durch Poseidons Zorn in Argos alle Quellen vertrocknet waren. Amymone, eine der Danaïden, wird bei einem dieser Gänge von einem Satyr überfallen. Sie entflieht glücklich und beklagt sich bei Poseidon. Dieser verbindet sich jetzt selbst mit ihr, und zeugt den Nauplios. An dem Orte hatte er mit seinem Dreizak die Lernaeische Quelle (70) ihr angezeigt, oder entstehen lassen (Hygin. fab. 169 mit dem Appendix

(70) Das Lernaeïsche Wasser war berühmt. (Athen. IV, p. 110 Schw.). Es gab zwei Quellen bei Lerna (Scholiast. Euripid. Phoenis. 195 nach Valkenaers Verbesserung.). Die berühmtere, die auch zuweilen ein Flufs genennt wird, und sich in den Lernaeïschen See ergofs, hiefs Amymone, wie die Finderin (Spanh. ad Callim. Pallad. vs. 145. vergl. denselben ad Jov. vs. 19.). Die Fabel war berühmt. Äschylos selbst hatte eine Tragödie, Amymone, geschrieben (Fabricii Bibl. Gr. II, pag. 177 Harl.). Vielleicht ist Hygin's Erzählung daraus genommen. Auch Euripides in den Phönissen spielt auf diesen Mythus an, wo der Scholiast bemerkt, dafs der Ort, wo Neptun die Quelle entstehen liefs, der Dreizack (τρίαινα) hiefs. (Schol. ad vers. 195 ibiq. Valckenaer.).

des Glossators p. 284 ed. Staveren ibiq. Interprett.). — Auf jenem Bilde sehen wir die Amymone im Gespräch mit Poseidon. Neben ihr steht der Wasserkrug. Die Umgebung bilden drei Satyrn, wovon einer ganz die Stellung eines Anklägers hat, und einer sich zu entschuldigen scheint. Das ist also eine Vorscene, der von Amymone beim Neptun verklagte Satyr. Bleiben wir einen Augenblick bei diesem Bilde stehen, wie es sich dem Auge darstellt. Es ist ein schönes Bild, es ist ein Bild voller Handlung und Leben. Der ernste ruhige Gott im Contrast mit dem heftig gestikulirenden Satyr, in der Mitte die schöne Wasserträgerin in bittender Stellung, und Poseidon in ein ruhiges Betrachten ihrer Schönheit verlohren. So war das Ganze vielleicht auch Dramatisch gruppirt an Grosgriechischen Bacchusfesten, und so konnte es jedem Zuschauer gefallen. Der Sinn ist vollkommen durch diesen Anblick befriedigt und belohnt. Aber hier haben wir wieder ein sprechendes Beispiel von der Vielseitigkeit der antiken Symbolik, zumal dieser mysteriösen. Der Eingeweihte sah in dieser Scene noch ganz andere Beziehungen. Diese Amymone war ja der Danaïden eine, von denen, die Thesmophorien gestiftet waren (Herodot. II, 171.) und somit auch ein Haupt-

Über die Wasserträger (ὑδροφόροι, ὑδροχόοι) und Wasserträgerinnen der Alten hat Spanheim l. l. das Nöthige bemerkt.

zweig der Dionysischen Geheimlehre. Denn dort zu Lerna an demselben See, in den sich die Quelle Amymone ergoſs, hatte ja Ades die Persephone in die Unterwelt hinabgeführt. In jener Gegend auch hatte Dionysos seine Mutter Semele wieder heraufgeführt, und in einem heiligen Haine dorten sollten die Danaïden alte Bilder der Ceres und des Bacchus gestiftet haben (Pausan. Corinth. cap. 36 seq.). Daher auch die Danaïden auf mehreren Vasen vorkommen, z. B. der um sie zu Argos angestellte Wettlauf auf dem berühmten Gefäſs in der ersten Hamiltonischen Sammlung (I, pl. 130.), die Visconti die schönste unter allen nennt, und die Winckelmann in der Gesch. d. K. (I, 256 ff. neueste Ausg.) so glücklich erklärt hat (71). Die Danaïden

(71) Daſs diese Vasen Copien gröſserer Gemählde waren, ergibt sich von selbst, und die Stelle des Philostratus (Icon. I, 8. pag. 775.) überzeugt uns historisch. Er beschreibt ein Gemählde, überschrieben Amymone. Auch dorten war diesem bedeutsamen Mythus die schönste Seite abgewonnen. Es war der Moment gewählt, da Poseidon sich der Amymone nahet. Sie weiſs nichts von der Liebe des Gottes, der sie mehrmals beim Wasserholen gesehen hat. Jetzt ist er über das von keinem Lüftchen bewegte Meer ihr zugeeilt. Er naht sich ihr mit heiterer Miene. Dem erschrokkenen Mädchen entsinkt der goldene Wasserkrug (καὶ ἡ κάλπις ἡ χρυσῆ διαφεύγουσα τὰς χεῖρας.). Das strahlende Licht der Landschaft und das blaue Meer vollenden das Ganze dieser anziehenden Scene.

nun waren in der mythischen Geschichte als Wasserträgerinnen berühmt in verschienem Sinn. Einmal sollten sie das durstige Argolis gewässert haben durch glückliche Findung von Quellen. Sie waren die geseegneten Brunnengeberinnen (s. die Stellen bei Spanheim ad Callim. Pallad. 46 seqq.). Also die Stifterinnen von Mysterien sind auch die Geberinnen des kühlen Wassers. Sie kamen aus Ägypten her. Nun gedenke man, was das kühle Wasser in der Unterwelt dem Ägypter war. Das kühle Wasser, so lautet ja der Spruch auf der Mumiendecke (s. oben I, S. 346 ff.) soll Osiris geben, und der Wasserkrug in Hermes Hand, und in der Mumien Hand ist das trostreichste Zeichen. Hermes mit dem Trankopferbecher (σπονδεῖον) ist auch der Lehrer der Mysterien. Das sind auch die Danaïden mit dem Wasserkrug. Sie sind aus dem Hermesland gekommen, und haben dem dürren Argos (πολυδίψιον Ἄργος) Wasser und Reichthum gebracht, also Nahrung dem Leibe und der Seele, mit dem Zeichen des kühlen Wassers zugleich den erquickenden Trost der Lehre; der Lehre die nur Geweihte empfangen, die ihnen den Zweck des Lebens zeigt und die Hoffnung der Rückkehr in höhere Sphären, wofür ja wieder der Wasserkrug (κάλπις) als das Zeichen des Wassermanns im Dogma von der Seelenwanderung das Zeichen ist. Dieser Wassermann konnte Danaus selber seyn, eben sowohl als Cecrops der Ägyptische Pflanzer von Attika, den einige dafür hielten

(Eratosth. Catast. cap. 26 ibiq. Interprett.). Nonnus kennt wenigstens den Danaus als Wasserbringer (ὑδροφόρος), der das durstige (δίψιον) Argos durch seine Wasserbäche erquickt hatte (Dionysiaca IV, pag. 426.). Man weifs ja, was die Alten von diesem Verdienst des Danaus zu rühmen wufsten (s. Strabo VIII, 569. seq. und die Griechischen Ausleger zur vielbestrittenen Homerischen Stelle Iliad. IV, 171.). In der Mysterienlehre ward also Argos, die Wiege der ältesten Griechischen Religionen, doppelt betrachtet. Einmal war es das Land der Dürre und des Fluchs; das anderemal die Aue des Seegens und der Seeligkeit: Begriffe, die in allen alten Religionen vorkommen, in jener Parsenlehre von Turan und Iran und in den Ägyptischen Sagen von der Heimath des alles versengenden Typhon und vom Seegenslande des Osiris. — Diese Doppelnatur wird auch von dem Wasserbringer und seinen Töchtern bemerkt. Doch ehe wir die Kehrseite betrachten, mufs der Amymone nochmals gedacht werden. Das war die Wasserspenderin vorzugsweise. Das war auch die tadellose, (ἀμυμώνη) die reine. Sie hatte dem Satyr widerstanden, sie ward vom Gott erwählt das reinste Wasser, das Reinigungs- und Heilwasser von Lerna zu finden, das daher tadellos hiefs, wie sie, sie erzeugte mit ihm den tadellosen, getreuen Nauplius, der die Auge getreulich in ein fremdes Land geleitet (Apollodor. III, 9. 1.). Darum ward auch Amymone die Heldin eigner Tragödien und ausgesondert von

alten Dichtern aus dem blutdürstigen Chor ihrer Schwestern. Nur acht und vierzig Danaïden hatten nach Pindarus (Pyth. IX, 195 ibiq. Scholiast.) ihre Männer gemordet. Hypermnestra und Amymone hatten ihre Hände rein erhalten. Letztere hatte Poseidon schon zu der Seinigen gemacht. Wer sieht aus dem Allen nicht, welch ein passendes Sujet die Geschichte der Amymone auf einem mysteriösen Vasenbild war? Es war ein anmahnendes Symbol an die Mysterien und die Wasserreinigung dabei, an die Seegnungen, an den Trost, deren der Eingeweihte theilhaftig ward und an die Hoffnungen, die ihm unter dem Bild der Wasserurne und des kühlen Wassers verheifsen wurden. Aber auch ein Symbol der Reinheit und der ehelichen Liebe war diese Amymone, da sie dem Satyr entflohen war und, als Gattin des Gottes bewahrt vor der Schuld, frohe Mutter eines tadellosen Helden ward. Ihre Bestimmung war erfüllt, und ihr Wasserkrug blieb ein Zeichen des Seegens. Es war daher eine Vase mit dem Bild der Amymone, ein schickliches Geschenk für eine in die Mysterien eingeweihte Braut.

Halten wir nun die mystische Bedeutung der Wasserurne als eines Bildes der Reinigung, der Einweihung, des Seegens und Trostes, den die Mysterien ihren Theilnehmern verleihen und besonders als Bild der seeligen Rückkehr aus dem Schlamm der Materie durch die Seelenwanderung fest, wofür im Vorhergehenden hinlängliche Beweise

gegeben sind, so werden wir nun auch die Kehrseite dieses vielsagenden Symbols und des daran geknüpften Mythus sehen.

Der zerbrochene Wasserkrug, oder das lecke Faſs, oder das Sieb, womit die Wasserträgerin vergebens Wasser zu holen bemüht ist. — Alles dieſs sind Bilder des unerquicklichen Lebens, das Ungeweihte führen. Ihr Leben ist trostlos. Sie entbehren des kühlen Wasser und die erquickende Lehre. Ihnen sind verborgen die Gnadenzeichen des Wasserkrugs. Ihr Daseyn ist nichtig, schwankend und zwecklos. Sie verbleiben nach diesem Leben in der niederen Sphäre der Materie. (Ein Satz, den wir im Verfolg als Mysterienlehre nachweisen werden.). Daher sind die leeren Wasserkrüge ein Sinnspruch und Sinnbild der Zwecklosigkeit, der Hoffnungslosigkeit und des Unsegens, dem die Uneingeweihten hingegeben gedacht wurden. Diese Idee an die Griechische Sitte angeknüpft, erzeugte nun das Bild einer unglücklichen und vergeblich arbeitenden Wasserträgerin, die mit zerbrochenem Gefäſs sich trostlos abmühet und keine Erquickung gibt und findet. Daſs diese Vorstellung alter Mysterienglaube war, beweiset Alles. Zuvörderst heiſsen die Gefäſse der Danaïden sehr bedeutsam ὑδρίαι ἀτελεῖς (Aeschinis Axiochus §. 21, p. 166 Fisch.); sie bringen nichts zu Stande, sie geben kein τέλος, keine Vollendung, also auch keine Weihe, denn dieses Wort bezeichnete ja auch die Weihe und das

Mysterium. Auch nannte man die unglücklichen Wasserträgerinnen Ἀπεδαναί (Proverb. Graec. Cent. III, 31.), d. i. Schwankende, die keinen festen Grund haben. Weiter wissen wir aus Pausanias (Phocic. cap. 31.) dafs der berühmte Polygnotos in der Lesche zu Delphi in seiner Darstellung der Unterwelt unter den Höllenstrafen das Schöpfen in ein Fafs mit zerbrochenen Gefäfsen abgebildet hatte, worüber sich der Referent so ausläfst „die Personen über der Penthesilea tragen Wasser in zerbrochenen Schöpfkrügen (ἐν κατεαγόσιν ὀστράκοις), die eine hat das Ansehen einer jungen Frauensperson, die andere ist schon ältlich. Ihre Namen stehen nicht dabei. Über beiden stehet, dafs sie nicht zu den Geheimnissen eingeweihet gewesen.“ Im Verfolg führt Pausanias ähnliche Symbole an. Die Stelle ist aber verdorben. Über diese Darstellung des Polygnotos vergleiche man die Ideen zur Archäologie der Mahlerei von Böttiger (I, S. 263.), der daselbst auch ein altes Relief im Museo Pio-Clementino (T. IV. nr. 36.) mit einem ähnlichen Sujet nachgewiesen. Für das Alter dieser Vorstellungen spricht alles Bisherige, besonders auch die frühe Abbildung durch Polygnotus und dann auch noch folgende bemerkenswerthe Stelle des Platon im Gorgias (p. 159 ed. Heindorf.). Dort wird von der Ansicht geredet, nach der das Leben mühseelig und ein wahrer Tod, der Tod hingegen Leben sey, mithin unsere Körper nur unsere Gräber. Darauf kommt die Rede auf das Sinnbild des Fasses,

mit einigen Wortspielen, die man dort selber lesen mufs, und einer versuchten Deutung, wobei folgende Worte für uns zu bemerken sind: „und daher wären nun in der Schattenwelt (ᾅδου) — jene Ausgeschlossenen (die Ungeweihten ἀμύητοι) die unseeligsten, und trügen Wasser in das lecke Faſs (εἰς τὸν τετρη μένον πίθον) mit einem eben so lecken Siebe (κοσκίνῳ.)."

Erwägen wir nun, daſs Argos einer der ältesten Sitze der Mysterien war, und daſs man ihre Stiftung dem Danaus und dessen Kindern zuschrieb, die sie aus Ägypten herübergebracht haben sollten, so wird man es sehr begreiflich finden, wie im Guten und im Bösen die Geschichte dieses alten Königshauses mit Symbolen und Lehrsätzen vermischt wurde, die es mitgebracht hatte. Danaos hatte agrarische Cultur unter die armen Pelasger in Argolis gebracht, und zugleich auch Lehre. Darum war er der Wasserbringer und Seegensmann. Ein Mord, in seinem Hause verübt, zeigte ihn von der andern Seite und seine Töchter die Mörderinnen (einige Sagen setzten auch die Amymone in diese Zahl) waren nun die Unseeligen, die Bösen, die Trägerinnen der zerbrochenen Wasserkrüge. Als Trägerinnen der ganzen Gefäſse sind sie die Seegensstifterinnen. Aber wer weiſs, ob auch nur so viel Historisches in dem Ganzen ist. Funfzig Brunnen, die jetzt reichlich flossen, jetzt versiegten, konnten funfzig Töchter heiſsen; und, auch

dafür zeigen sich Spuren (s. die Anführungen bei Sphanheim ad Callim. l. l. Interprett ad Hygin. l. l.) jetzt ein Bild des Heils, jetzt des Unheils seyn. Wie dem aber auch sey, das Symbol des Wasserkrugs mit dem daran geknüpften Sinnspruch und der warnenden Mysterienlehre war früher da als die mythische Geschichte von den Strafen der Danaïden in der Unterwelt (72). Diese war erst die später ersonnene populäre Deutung. Nach unserer Darstellung dieser ganzen Ideenreihe in Verbindung mit dem so fruchtbaren Symbol des Wasserkrugs und der Argolischen Mysterienstiftung wird es, denk' ich, nicht mehr schwer seyn, zu begreifen, warum gerade auf die Danaïden jene Strafe der Ungeweihten übergetragen ward.

Bei Nauplia, bei der Stadt, die Amymone's Sohn in Argolis gebaut und nach seinem Namen genennt hatte, zeigten die Eingebohrnen einen Felsen, worin ein Esel ausgehauen war. Das war der Weinesel. Er hatte die Weinstöcke befressen, und die Leute, von dem Nutzen belehrt, hatten davon das Beschneiden des Weinstocks gelernt (Pausan. Corinth. cap. 38.). Dies führt uns zu andern Vasenbildern des mehr mysteriösen Kreises.

(72) Die zahlreichen Anspielungen der Alten auf diesen Mythus s. bei Hemsterhuis zum Lucianus Dialogg. Mar. (T. II, p. 367 Bip.) und bei Fischer ad Äschinem (l. l. p. 166.).

Ein Esel mufste es daher auch seyn, der den vom Dionysos berauschten Hephästos in den Himmel zurücktrug. Ich habe es oben (III, §. 27.) versucht, die vielfachen Beziehungen dieses alten kosmologischen Mythus nachzuweisen. Hier fragen wir, wie erscheint hier in der Bildnerey der Weinesel? Man antwortet, geflügelt, und wirklich sagt auch Aristides (I, pag. 29. Jebb.) des Dionysos Macht sey so gros, dafs er nicht allein Pferde beflügeln könne (πτεροῦν), sondern auch Esel selbst. Ich habe nichts dagegen, wenn dies wörtlich genommen werden soll. Der Gott, der auf einem redenden Esel, wie Bileam, zum Orakel des Jupiter reitet, der kann auch seinen trunkenen Halbbruder auf einem beflügelten Esel zur Juno führen. Wir befinden uns hier einmal in einem Kreise seltsam bedeutender Mythen und Bilder. Doch könnten jene Worte des Aristides auch eine blofse rhetorische Allegorie von der Leichtigkeit und Schnelligkeit dieses sonst so trägen Thieres seyn, und wirklich sehen wir den Esel in dieser Scene trottirend vorgestellt. Keines der vorhandenen Bilder zeigt auch meines Wissens den geflügelten Esel. Das Thier ohne Flügel sehen wir auf drei Vasengemählden bei Hamilton (73), Tischbein und

(73) Das eine (bei Hamilton IV, 38.) haben wir nach Hirt (Bildb. für Mythol. S. 45.) unter den Kupfern mitgetheilt s. Tab. V, nr. 5. Auf zwei der übrigen Gemählde ist Vulcanus

Millin (II, nr. 66.). Vorzügliche Aufmerksamkeit verdient noch die Sicilische Vase mit demselben Sujet (abgebildet bei Millin I, nr. 9.). Hier führt der bärtige Dionysos unter Vortretung des Marsyas mit der Doppelflöte, und einer Mänade, die als personificirte Komödie bezeichnet wird, den berauschten Vulcanus zur Juno in den Himmel zurük. Ein in jeder Hinsicht merkwürdiges Bild, worin wir vielleicht eine Copie des Gemähldes besitzen, das Pausanias zu Athen in einem Tempel sah (I, 20.). So vermuthet Millin, der dorten zugleich an die Nachricht des Plinius (H. N. XXXIV. 19. 10. p. 653 Hund.) erinnert, der den Liber Pater, die Ebrietas (die Trunkenheit) und den berühmten Satyr (Periboëtus; er stand in der sogenannten Dreifußsstraße zu Athen, s. Pausan. l. l.) als berühmte bronzene Werke von Praxiteles beschreibt. Merkwürdig ist dieses Vasenbild vor den übrigen auch durch die den vier handelnden Personen beigeschriebenen Namen: Μαρσυας, Κωμῳδια, Διονυσος, Ηφαιστος. Die Verbindung des Dionysosdienstes mit den Religionen von

unbärtig und jugendlich schön vorgestellt, Bacchus hingegen, wie hier, bärtig. — Gelegentlich bemerke ich hier, daſs mir beim Niederschreiben dieser Vasenerklärungen die Schrift des Engländers Christie Disquisition upon Etruscan Vases London 1806. nicht zu Gebot gestanden, und daſs ich auch sonst dessen Ideen darüber nicht näher kenne.

Lemnos und Samothrake ist hiebei nicht zu verkennen. Auch auf andern Vasen finden sich Spuren davon z. B. auf einer in der Millinschen Sammlung (T. II, nr. 7.), wo wir Kadmus mit dem Kabirenhut sehen und auf der andern Seite den Liber und die Libera mit dem demiurgischen Spiegel.

Häufiger jedoch sind natürlich diejenigen Vasenbilder, die uns den Liber und die Libera als Hauptpersonen zeigen, um die sich die ganze mysteriöse Handlung herumdreht. Besonders mufste hier die Vermählung dieser Gottheiten hervortreten. Es war ja eine heilige Hochzeit (ἱερὸς γάμος.). Es war der Protrotyp einer jeden Ehe, die ein Paar schlofs, das in die Bacchischen Weihen sich hatte aufnehmen lassen. Mit jeder Ehe begann eine neue Welt, ein neues Geschlecht. Diese Welt überhaupt, diese Welt der ganzen leiblichen Generationen war das Werk des Liber und der Libera. Die Verbindung des Uranos mit der Gea, des Himmels mit der Erde, war in der Sprache der Orphiker die erste Hochzeit, und die Erde hiefs die erste Braut. Die vierte Hochzeit war die des Liber mit der Libera (des Dionysos und der Persephone) und Letztere war mithin die vierte Braut (Proclus ad Platon. Tim. pag. 293.). Hier sehen wir also eine kosmogonische Folge von Götterehen aus den Religionen von Kreta und Samothrake her. Dort haben wir auch Processionen und Aufzüge kennen gelernt, wobei dergleichen

Theologumene sinnlich vor Augen gestellt wurden. So veranstaltete ja auch noch das alte Rom seine festlichen Lectisternien, wobei die grofsen Gottheiten paarweise an der Tafel geordnet wurden z. B. die zwei grofsen Demiurgen von Samothrake her; Ares und Aphrodite als Ehepaar. Unter den Griechen, die dem Sinn und Auge noch mehr einzuräumen pflegten, wurden ohne Zweifel selbst im mysteriösen Dienst die Götter noch menschlicher aufgefafst. Das einzuweihende Brautpaar sollte sich in einer solchen Götterehe gleichsam selbst wie im Spiegel sehen. Da kam nun der Scenerei, der öffentliche Mythus zu Hülfe von dem Beilager des Bacchus mit der Ariadna auf Naxos. Ist es doch wahrscheinlich, dafs auf einigen Vasenbildern die Ariadna selbst dargestellt ist. Diese will Lanzi (p. 125.) z. B. auf dem Bilde bei Passeri (nr. 220.) erkennen. In diesem Geiste sind nun auch die Vasengemählde gehalten, deren Gegenstand jene Götterhochzeit ist. Sie waren ja nur Abbildungen solcher Scenereien und Darstellungen, wie man sie in den Tempeln sah. Aber selbst alsdann, wenn sie ganz auf die Oberfläche des äusserlichen Lebens hervortreten, haben sie doch immer irgend einen Beisatz, der uns an den symbolischen Gehalt erinnern soll, welcher unter jener Hülle verborgen liegt (74).

(74) Da ich hier und öfter von den zwei Seiten sprechen mufs, die diese Bildnerey ha-

Ein solches religiöses Gastmahl ganz im menschlichen Charakter sehen wir auf einer Vase in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris (bei Passeri tab. 157 und bei Millin Tom. I, pl. 38.): Unter einer Epheulaube wird hier das Mahl gehalten Der bärtige Dionysos hält eine mit einem langen Gewand (Syrma) bekleidete Jungfrau in seinen Armen. Er sitzt auf einem weichlichen Polsterlager, und zwei Tischgenossen hinter ihm. Ihnen gegenüber hält ein Vierter eine Handtrommel, auf die er so eben zu schlagen im Begriff ist. Zwischen ihm und der Tischgesellschaft schwebt der geflügelte Genius. Ich mag hier keinen Augenblick darüber streiten, ob die den Dionysus liebkosende und von

ben soll, so will ich nur gleich bemerken, dafs dies in allen Religionen der Fall seyn mufs, die ihre Lehren auf den Grund von Bildern und Sagen aufbauen. Das gilt auch von vielen Lehren der Bibel, und ich bin ganz der Meinung des Erasmus, der doch wohl wufste, was Auslegung sey, historischer Sinn und dergl. Er trägt kein Bedenken selbst auf die heilige Schrift ein bacchisches Bild anzuwenden. „Idem observandum (sagt er im Enchiridion militis Christiani Canon V. p. 127 ed. Hal.) in omnibus literis, quae ex simplici sensu et mysterio tanquam corpore atque animo constant, ut contemtâ literâ ad mysterium potissimum spectes. — Maxime vero scripturae divinae, setzt er nachher hinzu, quae fere Silenis illis Alcibiadis similes sub tectorio sordido merum numen claudunt.“

ihm geliebkoste Person eine Ariadna oder eine blofse Flötenspielerin ist. Das knapp anschliefsende Kleid soll für Letzteres sprechen. Dann ist die Situation ganz aus dem Griechischen Leben aufgegriffen, wo Flötenspielerinnen die gewöhnlichste Erscheinung bei fröhlichen Mahlzeiten sind. Man denke nur an Platons Symposium (cap. 5.) und an Lucian's Timon (§. 55, p. 124 Bip.). Es sey eine Flötenspielerin (75) und das Ganze sey ein getreues Abbild eines Hellenischen Festmahls. Die mysteriöse Bildnerey verschmähet auch, den leichtfertigsten Schein, nicht, und spielt wie in die gewöhnliche Sage so ins wirkliche Leben hinüber. Es ist dennoch kein gewöhnliches Mahl, sondern ein Mahl von typisch-symbolischer Bedeutung. Das sagt uns die Gegenwart des Genius der

(75) So nimmt sie Böttiger in der archäologischen Ährenlese, der von diesem Vasenbild tab. VIII. eine Copie gegeben hat Dort werden gute Bemerkungen gemacht über das weiche Polsterlager mit Kissen (cervicalia, προσκεφάλαια, s. Klearchos beim Athenaeus VI, 68.), über die Flötenspielerinnen bei Griechischen Gastmählern und über die Unschuld der älteren Bacchusweihen. Der Leser mufs aber erinnert werden, wie auch dort geschehen, dafs unter jener Voraussetzung dem Bacchischen Genius aus Conjectur (der ich doch beim Copiren von Bildwerken keinen Eingang gestatten möchte) eine Doppelflöte, und dem zweiten Tischgenossen ein Trinkhorn in die Hand gegeben worden ist.

Mysterien, der sich vor dem Brautpaar niederläſst, und wie zum Seegen seine Hände gegen sie ausbreitet. Nun wird diese weltliche Lustscene ein Bild der Weltlust überhaupt, ein Bild des Sinnenreitzes und des Vollgenusses in dieser Sinnenwelt des Dionysos und der Persephone. Haben wir doch oben im Abschnitt von der Lehre gehört, wie Dionysos denen, die in seinem bunten Reiche angelangt sind, alles Liebliche zur Gnüge gibt, und wie die Bewohner seines üppigen Gebiets laute Freudenfeste feiern. Nun sollen wir dennoch in diesem sich liebkosenden Paare und seinen Genossen einen Liber und eine Libera sehen, d. h. wir sollen die Urheber dieser Sinnenwelt sehen und der Sinnenlust, und diejenigen, die sich ihr ergeben, und zugleich die leibliche Eheverbindung als die Bedingung alles irdischen Bestehens der Menschengeschlechter. Nun merken wir auch auf andere Züge: auf die bunten Flügel des Genius, auf das blumige Kleid des Liber und auf die eben so gezierten Polsterdecken. Nun beachten wir, wie der vierte Tischgenosse mit dem Zeigefinger der rechten Hand die Trinkschaale gefaſst hat und vor die Augen hält (in der Abbildung bei Passeri sollte man sie für einen Spiegel halten), nun übersehen wir auch die gefüllte Schaale des vorderen Gesellschafters nicht, mag es nun Ampelos oder ein anderer seyn. Wir gedenken dort bei Flügel und Kleid an die bunte blumenreiche Welt des Dionysos, und hierbei an die feuchte und materielle Schöpfung, deren Urheber Liber

ist, und in der sich diese feuchten Seelen so wohl gefallen. Zu dieser ganzen Umgebung gehört denn auch das Getöse des von dem knieenden Diener geschlagenen Tamburin's. Dieses Knieen deutet doch auch wohl auf die Gegenwart hoher göttlicher Personen.

Hiebei einige Worte über die musicalischen Instrumente in diesem lärmenden Dienst des Dionysos. Das Tamburin war eben so gebräuchlich im Cult der Cybele als des Bacchus. Es hieſs τύμπανον, tympanum, und war auf der einen Seite flach, auf der andern erhaben (s. Varro de re rust. III, 5, 15, ibique Schneider, cf. Schweigh. und Jacobs ad Athen. XIV, cap. 38.). Es ist zu unterscheiden vom ῥόμβος oder ῥόπτρον. Letzteres war ein aufgeblaſsener Schlauch, den die Korybanten und die Bacchischen Begleiter führten. Er hatte einen metallenen Ring und einen Riemen, an dem man ihn drehte, und zuweilen in die Höhe warf. Auch das Tympanum ward im Kreise gedreht, und es wird dabei wie bei der runden Gestalt wieder einer sinnbildlichen Bedeutung von Weltrund und Sphärenbewegung gedacht, an die wir in der obigen Scene wohl auch denken müssen. Häufig werden auch die Becken (κύμβαλα) und die Schellen (κρόταλα) genannt, zuweilen auch die Klappern. Es kommt hierbei Alles auf die Hauptstellen der Alten an, die ich kürzlich bemerken will: Man lese das Fragment aus Pindar's Dithyramben beim Strabo (X, p.

719.), das Bruchstück des Tragikers Diogenes aus dessen Semele beim Athenaeus (XIV, 38.); ferner Euripides Bachantinnen (vs. 58 und 124) und endlich Nonni Dionysiaca (IX, 116 mit Mosers Anmerkung.). Das Tympanum war mit Ochsen- oder Eselshaut, seltener mit Erz bespannt. Man schlug es mit dem Finger, oder mit der flachen Hand, wie z. B. in dem eben beschriebenen Vasengemählde (vergl. Catull. carm. LXIV, 255.) oder man stiefs es gegen die Stirne. Zuweilen ward es mit Ruthen oder Stäben geschlagen. Es ist auf Reliefs (Zoëga bassiril. tab. 5, 6, 14, 15.) häufiger als auf Vasen und Gemmen (s. die gelehrte Bemerkung darüber von Chr. G. Schwarz in den Miscellan. polit. humanit. pag. 86 seq.). Cymbeln und Castagnetten sollen auf Vasen nie vorkommen. Häufig sieht man aber hier Mädchen mit Saiten- oder Blasinstrumenten, und Tänzerinnen (vergl. Böttiger Ideen über die Mahl. I, 196 ff., wo auch über die Bacchischen Tänze ein Mehreres bemerkt ist.). Dafs die phrygische Tonart mit dem Cybelen- und Bacchusdienst nach Griechenland herüber kam, wurde schon oben bemerkt. Spuren davon hatten sich noch in der Christlich-Griechischen Kirche erhalten, wovon sich unter den Armeniern Überbleibsel gerettet haben; und bei der früher geschehenen Verpflanzung in den Occident, selbst auch in einigen Kirchenmusiken Italiens und anderer Länder; worüber die Nachrichten eines grofsen Meisters des Abts Vog-

ler (im Choralsystem, Koppenhagen 1800 und besonders im zweiten Abschnitt: historische Deduction über die uralte Psalmodie S. 28 ff.) nachgelesen zu werden verdienen, deren weitere Ausführung und Beurtheilung ausser meiner Sphäre liegt.

Eine andere Verbindung des Liber mit der Libera, oder der sie beim mysteriösen Festdrama repräsentirenden Personen sehen wir auf einem noch nicht edirten Vasenbild der Gräflich Erbachischen Sammlung (76):

(76) Es ist dies die Sammlung, die der regierende Hr. Gr. Franz zu Erbach auf seinen Reisen nach Italien zu Stande gebracht hat. Sie ist schätzbar durch Anticken verschiedener Classen, auch durch Büsten, worüber der grofse Kunstkenner E. G. Visconti verschiedene Urtheile abgegeben hat, auch öffentlich. Man lese z. B. was er im Museo Pio-Clementino Tom. V, p. 57. not. über den trefflichen Kopf des Claudius Drusus sagt, der eine Zierde dieser Sammlung ist. Sie ist ein schöner Besitz des Gräflichen Hauses und auch durch die verständige und sinnvolle Vertheilung und Anordnung in verschiedenen Zimmern des Schlosses, die jedem Gebildeten offen stehen, empfehlungswerth. Ich habe mich noch der besonderen Begünstigung zu erfreuen gehabt, dafs durch die Verwendung des Gräflichen Regierungsraths, des Herrn Knapp, mir die interessante Beschreibung der sämmtlichen Antiken mit den wohlgerathenen Abbildungen von der Hand des Hofmahlers Herrn Kehrer und Bauinspector Herrn Wendt zu mei-

Auf zwei Seiten einer Erhöhung, die unten eine Grotte bildet, sitzen Liber und Libera. Ersterer mit abgelegtem Gewand und den Thyrsus mit der mystischen Binde im Arme haltend; Letztere bunt bekleidet, und das Kleid über der Schulter anfassend, wie man es mehrmals bei Frauen auf Bildwerken sieht. Ein Silen von einem angedeuteten Hügel herunterkommend, mit heftiger Gebärde, wie sie dieser Gattung von Bacchischen Wesen eigen ist, nahet sich ihr, und reicht ihr ein Ey. Zwischen den beiden Gottheiten am Eingang der Höle liegt ein Haase. Der Sinn dieser ganzen Scene ist bei einem Blick auf den entkleideten Liber und auf den Silen nicht zu verkennen. Es ist eine aphroditisch-bac-

ner Einsicht auf längere Zeit mitgeheilt wurde. Letzterer hatte noch die besondere Güte mir eine Anzahl von Blättern zu überlassen, worauf er von der Fläche der Vasen selbst die Mahlereien durchgezeichnet hatte. Hienach sind die Kupfer auf unseren Tab. VIII, IX und XI entworfen worden. Möchten die wenigen Bemerkungen, die ich hier über diese Vasenbilder machen werde, wenigstens die Aufmerksamkeit beweisen, mit der ich diese Sammlung gesehen, und die sie so sehr verdient. Möchte auch Herr Knapp uns bald mit seiner so belehrenden Beschreibung der Römischen Denkmahle beschenken, wodurch ein grofser Theil des Odenwaldes merkwürdig ist. — Das zunächst beschriebene Vasenbild ist Tab. VIII, nach unserer Anordnung.

chische Scene, worauf auch der Haase am Eingang der Grotte führt. Gehen wir von diesem aus. Wir haben gar nicht nöthig, den Haasen für ein individuelles Bild des Bacchus zu erklären, wie Winckelmann in den Monumenti (S. 116 deutsche Ausg.) gethan. Die Stelle des Äschylos in den Eumeniden (vs. 26.) kann das wenigstens nicht beweisen. Aber wie berühmt war nicht die aphroditische Eigenschaft des Haasen, theils wegen seiner Superfoetation, wovon schon Herodotos (III, 108) Xenophon (Cyneg. V. 13.) Aristoteles (Hist. Anim. II, 12.) und die gröſsten Naturforscher der Neuern, Linné und Buffon wissen. Aber die Alten wuſsten noch mehr von ihm zu erzählen. Sie machten ihn zu einem völligen Androgyn, und waren reich an Fabeln in Bezug auf diese Eigenheiten des Thiers (Schneider zum Älian Hist. Anim. II, 12, XIII, 12, und zu den Eclogg. physicc. §. 71, p. 30. vergl. Weiske zu Xenophon l. l.). Daher war auch der Genuſs seines Fleisches den Hebräern verboten (Levitic. XI, 5.), welches Verbot dem Clemens von Alexandria (Paedag. 2.) zu mehreren Bemerkungen über die aphroditische und gar mannweibliche Natur dieses Thieres, und seine symbolische Beziehung auf mannweibliches Thun und Üppigkeit Anlaſs gibt. Daſs auch der Haase bei Philtren oder Liebesmitteln verschiedener Art gebraucht worden, sagen uns die Alten bestimmt, und dieser Aberglaube hat sich bis zu den Neuern erhalten (s. die Hauptstelle bei Philostratus Iconn. I, 6.

pag. 772 und daselbst Olearius.). An diese Ideenreihe erinnert uns das Bild des Haasen, zumal hier, wo er vor der Bacchischen Grotte liegt, die ja selbst ein Bild dieser Sinnenwelt und der vollen Sinnenlust ist. Denn, dafs wir hier keine gemeine Liebesscene vor uns haben, daran erinnert uns die mystische Binde, sowohl an dem Thyrsus des Gottes, als an der Wand des Hintergrundes, der hier, wie so oft, durch zwei kleine Öffnungen in der Mauer angedeutet ist. Diese Binde versetzt uns in den Kreis der Mysterien-Scenen- und Lehren, eben so wohl wie auf andern Vasengemählden der geflügelte Genius. Von diesen Binden habe ich oben bereits das Nöthige bemerkt (II, 328 ff.) bei Gelegenheit der Samothracischen Religionen, woher sie in die Bacchischen Weihen aufgenommen sind. Nun merken wir auch auf die unten am Boden spriefsenden Blumen, und auf das blumige Gewand der Libera. Wiederum befinden wir uns in der blühenden, bunten, eitlen Welt des Dionysus. Auch das Ey in der Hand des lüsternen Silenus hat hier seine Bedeutung. In Form und Stoff war es ein uraltes kosmisches Symbol. Daher auch manche Vasen die Eyerform haben (s. Millin peintur. d. Vases. antiqq. Tom. I, p. 2.) und die Eyer enthielten nach altem Griechenglauben die Grundkeime aller Wesen. Auch hier wird eine Verbindung gefeiert, die allen Wesen das Daseyn gibt. Es ist eine mystische Hochzeit. Es ist die Vermählung des Liber mit

seiner Libera. Der Ort der Handlung ist der Eingang zur bacchischen Grotte, dem Bilde der dämmernden feuchten Welt des Dionysus. Mit jener Handlung selber fängt die Welt der Sinne an und das Reich der Lust und der Liebe. Darum ist auch ein lüsterner Silenus der geschäftige Ministrant. Er reicht das Bild der Zeugung und der Materie, das Ey, der Libera hin, die sich jedoch mit verschämtem Gesicht, das sie vergebens mit dem Kleide zu bedecken bemüht ist, vom ihm ab und dem Liber zuwendet. Der Schönere gewinnt der Liebe Preis. Der häfsliche Silenus aber hat das Weltbild, das Ey. Er ist selbst das Werden der sinnlichen Welt. Dionysus aber ist deren Vollendung. Darum mag sie ohne jenen nicht werden. Libera aber wendet sich diesem zu. Und wie weich ist er hier nicht gehalten, wie weiblich fast, oder mannweiblich gegen den rauhen thierischen Silenus! —

Aber das Bild hat noch eine andere Seite. Es ist ja ein Vasenbild aus Gräbern. Auf die Gräber legte der Grieche auch Eyer als Sühnopfer für die Todten (Luciani Dialogg. Mort. I, 1. Juvenal. Satyr. V, 84.). Besonders mögen sie auch bei Bacchischen Weihungen und Begräbnissen gebraucht worden seyn. In einer Vase zu Nola, sagt Hamilton (Vases grecs, Préface I, p. 31.) hat man Eyer gefunden, und bei dem nächstvorhergehenden bacchischen Beilager bemerkte Millin auch die Eyer. In die Gräber führt uns also der inne-

re Sinn des Bildes durch das üppige Leben hinunter. Auch Haasen kommen auf antiken Graburnen öfter vor, z. B. auf einer dergl. im Capitolinischen Museum, wo sie von Früchten aus einem umgestürzten Korbe fressen. Winckelmann in der Allegorie (S. 636 neueste Ausg.) weiſs dieses Thier auf Grabmonumenten nicht zu deuten. Meyer will darin liebliche Anspielungen auf die Ruhe und Stille der im Grabe Schlafenden sehen (Ebendaselbst S. 736.). Diese Deutung empfiehlt sich dem Sinne sehr. Doch liegen folgende Ideen der Alten näher: in einem Bilde der Eroten, das uns Philostratus (I, 6. p. 772.) beschreibt, ist ein Äpfelpflücken dargestellt, womit Amorn beschäftigt sind. Es ist ein heiteres Bild voller Leben: Die kleinen Eroten üben sich in mancherlei Spielen. Sie werfen sich mit Äpfeln und jagen Haasen auf, die unter den Bäumen an Äpfeln nagen, gerade wie auf dem Capitolinischen Sarcophage. Nun weiſs man ja, was der Äpfelwurf (μηλοβολεῖν) und das Äpfelkosten für erotische Bedeutungen hatte. Auch war ja Bacchus der Äpfelerfinder (Athenaeeus III, 23, pag. 323. Schw.), der diese seine Gabe der Venus mitgetheilt hatte (s. Kayser ad Philetae Fragmenta p. 60 seqq.). Es ist also ein sehr erotisches Bild, wenn ein so aphroditisches Thier wie der Haase an der Frucht der Aphrodite und des Bacchus nagt. Aphrodite und Bacchus, oder welches in dieser Ideenreihe einerley ist, Libera und Liber sind Ehegottheiten und Gottheiten des To-

des, d. h. wir befinden uns hier wie dort wieder in den Grundbegriffen der Bacchischen Religionen, wo Zeugung und Auflösung, Leben und Tod wie in der That so in Bildern verbunden werden. Daher auch der Haase auf unserm Bilde, so wie Grotte und Ey auf diese zwei Seiten hinweisen, und der Sinn wird nicht im Wesentlichen verändert, wenn man etwa in der Hand des Silenus lieber einen Apfel erkennen wollte. Aber der Haase kann auch schon für sich auf Grabdenkmahlen ein Bild des leichten Erwachens seyn, da die Alten schon wufsten (Xenoph. Cyneg. V. 11. Aelian H. A. II, 12 Pollux V. 68.), dafs er mit offenen Augen schläft. — Immer behält unser Bild die bemerkte Bedeutung: **Das Leben im Wechsel mit dem Tode.**

Eine andere Vorstellung dieser mystischen Vermählung weicht im Wesentlichen ab. Hier sehen wir statt des Bacchus einen nackten geflügelten Jüngling, oder vielmehr einen geflügelten Androgyn, der die Libera küfst. Beispiele sind bei Passeri (tab. 14.) und bei Millin (T. I, pl. 65.). Hier sah der erstere die den Amor küssende Venus. Millin hingegen, der in seinen Vasenerklärungen überhaupt viel Empfänglichkeit für das Bedeutsame zeigt, und auch den im Dionysus von mir geäusserten Ideen über die älteren Religionen vielen Eingang gestattet hat, erinnert (p. 117 seq.) an die mystische Bestimmung der Grosgriechischen Vasen, und will hier entweder den Androgyn Jacchus

finden, den Proserpina umarmt, oder den Genius der Mysterien geküfst von einer Eingeweihten. Für Letzteres scheint die kleine jugendliche Gestalt zu sprechen, die dieser Genius mehrentheils hat. Allein da wir nach der Geheimlehre uns überhaupt gewöhnen müssen, diese Gottheiten unter verschiedenen Gestalten zu sehen, wofür Proklos aus derselben Beweise beibringt (ad Platonis Polit. p. 380. 6.), so dürfte uns schon deswegen ein geflügelter, knabenartiger, androgynischer Bacchus hier nicht befremden, wenn wir auch nicht aus dem Obigen wüfsten, dafs Bacchus bestimmt zuweilen als Androgyn und geflügelt gebildet ward, und wenn auch die Eleusinien, die so sehr ins Gebiet dieser Vasenbilder hinüberspielen, nicht ganz eigentlich einen Knaben Jacchus aufstellten, den man in nächtlicher Procession nach Eleusis trug. Wäre dies, worüber wir nicht streiten wollen, so deutete der Spiegel, der neben dem Küssenden liegt, auf den Schöpfer der Sinnenwelt, deren Mutter Kora der junge Jacchus so eben umarmt. Also ein kosmischer Spiegel und eine kosmische Brautwerbung.

Wenn ich obiger Dogmatik zufolge behaupte; der Spiegel ist ein demiurgisches Bild, so schliefse ich damit seinen nächsten Sinn nicht aus, den er in den Zimmern der Griechischen Frauen hatte, und mithin auch im öffentlichen Dienst der nach dem Frauenideal gedachten Göttinnen. Auch hier,

wie im ganzen Verfolg vergesse man die dem mysteriösen Symbol so eigenthümliche Doppelnatur nicht einen Augenblick. Verschmähen wir also die Nachrichten nicht, die uns z. B. lehren, daſs der Spiegel im öffentlichen Dienst ein Ziergeräthe war. So hielten die Dienerinnen der Juno ihr einen Spiegel dar (Speculum tenebant Junoni. Seneca epist. 95.). Daſs dieſs beim Geschäft des Anzugs und Schmückens geschah, zeigt die von Lipsius dabei angeführte Stelle des Augustinus (de civit Dei 6.). — Aber der mystische Demiurg betrachtet seine Gestalt auch selbst gefällig im Spiegel ehe ihn die Lust anwandelt, seines Gleichen zu schaffen, und die Natur-Mutter Kora putzt sich auch und gefällt sich in der Farbenpracht ihres Gewandes, womit sie nachher die Sterblichen umgibt. Darum heiſst er auch der eitle, der bunte (αἰόλος) und sie nicht minder. So zieht die naivste Lebensansicht in diesen sinnlichen Religionen aus dem Unbedeutendsten ins Bedeutendste hinüber. Darum merken wir auch auf den Spiegel, der in Vasenbildern so häufig ist. Das hat man nicht leugnen können. Selbst die, welche den doctrinellen Faden, der durch diese Schildereyen zieht, nicht im mindesten ahneten, und oft für eine Patera hielten, was ein Spiegel war, muſsten doch oft genug auf Vasen ihn anerkennen. Millin ist schon aufmerksamer darauf gewesen. In der eben bemerkten Scene verkennt er ihn nicht (I, p. 118.); macht aber zugleich die Anmerkung;

daſs Manche diese Geräthe für Pateren halten, welches er auch für manche Fälle zugibt; wo aber Venus vorkomme und in Bacchischen Scenen sey es oft ein Spiegel. Wir können dies Urtheil völlig unterschreiben und wollen nun versuchen von jener Bacchischen Schöpfungs- und Seelenlehre auf dieses Symbol eine bestimmtere Anwendung zu machen. Hierzu ist nun zuvörderst die genauere Unterscheidung der Patera vom Spiegel nöthig. Oft hilft dazu schon die Gestalt des Geräthes selbst, z. B. die Knöpfe an den Seiten, die Verzierungen oben und unten. So wird auf einer Vase bei Millin (I, pl. 65.) niemand den wirklichen Spiegel verkennen, eben so wenig als in dem eben berührten Bilde. Dazu kommt die Art, wie das Geräthe gehalten wird, horizontal oder senkrecht, und daſs zuweilen der, der es hält, seinen Blick darauf richtet. Alle diese Umstände entscheiden meistentheils für Spiegel, und wenn ja einmal eine Phiale so gehalten wird, so denke man nur an Lekanomantie, die den Bacchischen Mysterien nicht fremd war, oder an etwas sonst Bedeutendes. Auf einer Vase in der Gräflich Erbachischen Sammlung sehen wir eine Frauensperson, vermuthlich eine Priesterin, die dem geflügelten Genius der Mysterien den Spiegel darreicht. Also hier ist das heilige Geräthe unter den Händen von Personen, die beim Geheimdienst ministriren.

Mehrmals kommt auch die Vorstellung vor, daſs ein junger Mann oder Jüngling in

einen Spiegel sieht. Das kann bald der Dionysus selber seyn im Momente der ihn anwandelnden Schöpfungslust, bald die in den Dionysusspiegel blickende lüsterne Seele. Ersteres möchte der Fall seyn in einem Vasengemählde bei Millin (T. II, pl. 57.), denn die Frau, die dort dem Dionysos zur Seite steht, ist durch ein Attribut, wovon im Verfolg gehandelt werden soll, ziemlich deutlich als Proserpina bezeichnet. Will man aber lieber einen jungen Initiirten sehen, so hat die Weberin Proserpina neben ihm auch ihre gute Bedeutung.

---

So viel als Beispiel des auf Vasenbildern versinnlichten Schöpfungswerks und der Demiurgen Hephästos, Dionysos und Proserpina in verschiedenen Charakteren und Scenen. Mit dem Seelenspiegel, dessen ich eben gedachte, eröffnet sich der Bilderkreis der *Anthropologie*, und wir wollen nun auch noch den *Weg der Seele* verfolgen, wie er sich in einigen Vasenmahlereien vor Augen stellt. Daſs die Seelen häufig, ja vermuthlich mehrentheils, in reiner Menschengestalt ohne den Beisatz der Flügel und dergl. vorgestellt wurden, haben wir oben aus alten Denkmahlen bewiesen. Dieſs voraus gesetzt, beginnen wir mit der Seelen Herabkunft in diese Sinnenwelt.

Auf einer noch unedirten Gräflich Erbachischen Vase (77) sehen wir auf einem Felsen einen Jüngling in tiefem Nachdenken sitzen. Über ihm hängt der heilige Opferkuchen, der wegen seiner kugelförmigen Gestalt mit dem Wollknäuel und mit dem Kürbis Einen Namen hatte. Er hiefs τολύπη, glomus (s. Athenaeus III, p. 445 Schw. vergl. Biel Thesaurus V, T. sub. voce und Scaliger ad Varron. de L. L. IV, 10, 45.). Unter mehreren Arten Bacchischer Mysterienkuchen führt der strafende Clemens von Alexandria (Protrept. p. 19 Potter) gerade auch diese Gattung namentlich an. Das getüpfelte Gewand bedeckt nur eben des Jünglings Lenden. Den Spiegel hält er vor sich hin, und sieht aus der Ferne hinein, gleichsam unschlüssig, was er thun soll. Aber der Fels, worauf er sitzt, deutet auf den Felsenweg in den Schlund, der zur Bacchischen Lust führt (Plutarch. d. S. N. V. pag. 96 ed. Wytt.), und zeigt an, wie nahe er schon der Sinnlichkeit gekommen. Es ist die Annäherung zur Sinnenwelt und zum Orte der Vergessenheit (λήθης τόπον),

(77) Nach unserer Ordnung Tab. IX. Durch einen Zufall ist das Blatt mit der weiblichen Figur vor dem Jüngling verlohren gegangen, und hat daher nicht mehr auf die Kupferplatte aufgenommen werden können, welches ich um so mehr bedaure, je mehr Verdienste dieses Bild in Absicht der Zeichnung hat. Es nimmt den ganzen Raum der kleinen Vase ein.

und so wird dieser Jüngling auch seiner Abkunft vergessen. Es ist eine Seele, in der so eben das Angedenken des göttlichen Lebens am höheren Ort zu erlöschen anfängt. Sie nimmt den Spiegel des Dionysus, und wenn sie hineinblickt, wird sie durch das bunte Farbenspiel der materiellen Schöpfung lüstern werden in die Lustgrotte der Sinnenwelt herabzusteigen. Es ist eine Seele, die nunmehr dem Loos der Sterblichkeit nicht mehr entgehen wird. — Jenseits der Grotte im bunten Reich des Dionysos steht aber die buntgekleidete Priesterin des Bacchus. Sie hält dem Jüngling die heilige Binde vor, und nimmt ihn so mit auf in die Zahl der Erwählten; Sie bietet ihm das Unterpfand der Reinigung und der künftigen Rückkehr an den höheren, göttlichen Ort: Jetzt geschieht der erste Schritt dazu durch den Eintritt in die kleinen Mysterien; wovon vielleicht die bunte Binde die Anzeige gibt. Weiſse Binden mögen höhere Stufen bezeichnen. Das weiſse Kleid wurde oben wenigstens so genannt. — Es ist zugleich die Einweihungsscene eines Neophyten.

Die Seele empfängt in der Geburt diesen Leib als ein Kleid aus den Händen der Proserpina, die es bereitet. Als Weberin hatte Orpheus, lernten wir zuvor, diese Göttin besungen. Darauf bezieht sich das Werkzeug, das auf Vasengemählden Libera zuweilen in den Händen hat. Passeri nimmt es

immer für eine Leiter, und glaubt daher in der Göttin, die es trägt, die Fortuna zu erblicken. Es wundert mich, daſs er nicht an die Mithrasleiter erinnert hat. — Aber freilich sind der Sprossen nicht gerade acht, wie bei dieser. Richtig hat Millin ein Weberschiff darin erkannt. Ich füge hinzu, daſs die Vorstellung bei Passeri (tab. 140.) keinen Zweifel übrig läſst. Dort sehen wir unter dem Schiffchen ganz deutlich den Webstuhl, wie ihn die älteren Griechen hatten, die nicht horizontal, wie wir, sondern gerade herunter zu weben pflegten. Diese Weberin Proserpina mit ihrem Werkzeug sehen wir unter andern bei Millin (II, pl. 16.) (78) in einer Umgebung, die gleichfalls auf die Herabkunft der Seelen und ihre Einkleidung in das Gewand des Leibes anspielet: Neben ihr hält ihr Gemahl Liber den Thyrsus und den Kantharus in den Händen; Gefäſse verschiedener Art liegen im Gemach herum. Ein Satyr, in der Hand die mit der mystischen Binde umwundene Fackel, reicht der Proserpina als Vorsteherin der Geburt den Wassereimer (situla) als Symbol des feuchten Elements und der sublunarischen Sphaere, in welche die Seelen durch die leibliche Geburt herabsinken.

(78) Das Bild ist unten mitgetheilt Tab. X. Damit vergleiche man pl. 57 im 2ten Band von Millin, wo dieselbe Weberin neben einem Jüngling sitzt, der vor ihr stehend, einen Spiegel ihr vorhält.

Zur Andeutung des Zusammenhangs, worin das mystische Gewebe der Persephone mit Feuchtigkeit und Gewässer gedacht ward, gab man auch folgender Homerischen Dichtung (Odyss. XIII, 107 ff,) von der Nymphen Grotte den Sinn, dafs die zur Geburt herabgestiegenen Seelen, die feuchten Seelen (Najaden) am Gewebe Lust haben (s. Porphyrius de antro Nymph. cap. 14.). Die Homerische Stelle lautet nach Vofs also:

„Auch Webstühle von Stein sind darinnen gestreckt, wo die Nymphen
„Schöne Gewand aufziehn, meerpurpurne, Wunder dem Anblick
„Auch unversiegende Quellen durchrinnen sie" —

Ob das Homerische Bild diesen Grund hatte, lasse ich hier auf sich beruhen. So viel beweiset diese Auslegung unstreitig, dafs in den Mysterien diese Ideenverbindung gewöhnlich seyn mufste. Auch weifs der Nahahmer alter Dionysiaden, Nonnus, gerade in der mystischen Geschichte von Zagreus Geburt (79) gar viel von dem Weben der Persephone

(79) Ob es gleich für den nachdenkenden Leser aus meiner Behandlung alter Mythen hervorgehet, dafs ich in diesem, wie in vielen andern, wenn ich sie mystisch nenne, darum nicht den nächsten physischen Sinn von Weinbau und dergl. ausschliefse, so ist es doch, damit meine obigen Äusserungen über Zagreus und dessen Tod nicht mifsver-

zu erzählen (s. Dionysiac. VI, p. 186.). Ich kehre zu unserm Bilde zurück: Von der andern Seite nahet sich der geflügelte androgynische Genius (dessen Formen hier eben so ausdrucksvoll hervortreten, wie auf einigen Erbachischen Vasen) dem göttlichen Paare, um ihm Opfergaben, einen Kranz und Früchte darzubringen. Mystische Opferkuchen hängen auch hier an der Wand. Die zu den Füßsen der Proserpina liegenden drei Äpfel kennen wir schon als ein altes Bild der drei Jahreszeiten, das auch in den Geheimdienst des Hercules übergegangen war (s. oben I, S. 366.). Hier kann es wohl auf eine Herbstfeier des Bacchus gehen. Besonders müssen wir dabei an die Göttin denken, die nach den Jahrszeiten, deren die Alten drei zählten, mit ihrer Wohnung wechselt, und jetzt in der Unterwelt, dann wieder im Himmel ist, dem Samenkorn gleich, und die zugleich die Bahn der Seelen durch den Jahreskreis des Zodiakus leitet.

standen werden, vielleicht gut, hier nochmals bestimmt anzumerken, daſs ich auch hierbei die Beziehung auf die Frucht der Rebe und deren Behandlung zugebe, die auch Cornutus cap. 30 schon angegeben hat; um so mehr sagt sie mir zu, wenn ihr eine sinnvolle Wendung gegeben wird, wie sie neulich Welker'n gelungen ist (zu Aristophanes Fröschen S. 229 f.). Damit bleibt es doch bei meinem Hauptsatz: daſs schon das alte kretische Priestersystem einen kosmologischen Sinn mit diesem Mythus verband.

Mit diesen Ideen stehen auch die Mantelfiguren in Verbindung, die auf der Kehrseite gewisser Italisch-Griechischer Vasen so häufig vorkommen, ingleichen die auch auf der Hauptseite dieser Gefäſse ziemlich häufige Vorstellung, daſs Epheben Gewänder auf den Armen tragen, oder darauf sitzen, daſs ihnen ein Gewand überreicht wird und dergl. Im Betreff der ersteren, da man Jünglinge in groſse Mäntel eingehüllt sieht, ist die Erklärung, daſs diese Mantelfiguren bloſs als ein Chor von Zuschauern zu nehmen seyen, mit Recht durch die Bemerkung niedergeschlagen worden, daſs jene Verhüllung zu absichtlich ist; sie sey vielmehr das Zeichen eines Jünglings, der in Griechenland und Rom einige Zeit lang die Arme in der Toga und im Pallium verbergen muſste (cohibere brachia toga Cic. pro Coel. 5.), und noch nicht mitstimmen (χειροτονεῖν) durfte (Artemidorus, I, 54.). Es war eine Zeit des Schweigens. Mithin seyen jene Mantelfiguren auf Grosgriechischen Vasen, unter denen wir gewöhnlich eine ältere Person erblicken, Epheben, die jetzt eben das Griechisch-Italiche Pallium bekommen haben, und denen ihr Vater, Lehrer, Führer (custos) Regeln des Anstands (εὐσχημοσύνη) ertheilet. Uhdens Brief in Böttigers Erklärung der Gr. Vasengem. (II, 65.) und des Letzteren Ideen (I, 211 ff.).

Ohne Zweifel ist hiermit die eine Seite dieser Bildergattung in ein erwünschtes Licht gesetzt. Wir müssen aber noch einen

Schritt weiter gehen, um auch die andern zu erblicken. Vergessen wir doch keinen Augenblick, daſs diese Vasen Andenken an mystische Weihe sind, und den Geweihten ins Grab mitgegeben wurden. Ein Blick auf eine alt-attische Festfeier; sodann die Erinnerung an die Heroën- und Genienlehre und endlich die Aufmerksamkeit auf einige besondere Erscheinungen auf jenen Bildern werden hoffentlich dazu beigetragen, dieser Sache etwas näher zu kommen, wenn sie sich gleich ihrer Natur nach nicht so mit Händen greifen läſst, wie manches, das auf der Oberfläche des öffentlichen Lebens liegt.

Ein Athenisches Fest wollte ich vergleichen. Es war das Fest der Apaturien im October. Über das Detail desselben kann ich mich hier nicht verbreiten, worunter auch nach dem Sammlerfleiſs von Meursius und nach den Berichtigungen von Corsini (Fasti Attici II, 306 seqq.) und Andern noch manches streitig ist. Was wir hier brauchen, ist indessen nicht streitig. Es war eine uralte Bacchusfeier, eingesetzt vor der Jonischen Wanderung nach Asien, wohin sie die Colonisten mitnahmen, nur die Kolophonier und Ephesier waren aus einem besondern Anlaſs davon ausgeschlossen. Die Einsetzung des Festes füllt 1190 Jahre vor Christi Geb. (Herodot. I, 147 — Vita Homeri 29 ibiq. Interprett.). Es war ein Bürger- und Kirchenfest. Man schrieb die Kinder an diesem Feste ins Verzeichniſs der Phratrieen ein, aber auch die Erwachsenen

ins Verzeichniſs der Bürger; wobei in Betreff der Tage die Angaben von einander abweichen. Dagegen ist es durch das Zeugniſs des Pollux ausser Zweifel gesetzt, daſs die Athener am dritten Tage dieses Festes, Κουρεῶτις genannt, für die in die Phratrie (Curie) eingeschriebenen Jünglinge ein Opfer brachten κούριον oder κουρεῖον, und für die mannbaren Mädchen, die ebenfalls dort eingeschrieben waren, eins dergleichen, welches das Heirathsopfer (γαμηλία) hies (Pollux VIII, 9, §. 107 ibiq. Interprett.). Ich übergehe die Bemerkungen über die Folgen, die dies auf die Ausübung der Bürgerrechte auf Ebenbürtigkeit und dergl. hatte, und bemerke nur, daſs dieſs Letztere zugleich ein religiöser Act war. Es war die Aufnahme in die angehörige Phratrie (φρατρία), unter denen man sich wie unter den römischen Curien (und Dionysius Halic. übersetzt ja die Curiae immer durch dieses Wort) zugleich eine Kirchengemeine zu denken hat. Es war also, wie wir sagen würden, zugleich ein Fest der Confirmation. Auch in Bezug auf die kleinern Kindern scheint es die Bedeutung religiöser Weihe zugleich gehabt zu haben, wie die von Meursius (Graecia fer. p. 725 tom. VII, Graev. Thes. Antiqq.) angeführte Stelle des Andocides de mysteriis zu erkennen giebt. Einen andern religiösen Zug des Festes hebe ich als besonders bemerkenswerth aus: die Athener, mit schönen Kleidern geschmückt, hielten dabei dem Hephästos einen Fackellauf unter Absingung von

Hymnen (Istros im ersten Buch der Atthiden beim Harpocration in λαμπάς). Das war eines der drei Fackelfeste, die die Athener feierten (Ibid.). Auch war zu Samos die Feier der Demeter κουροτρόφος mit diesen Apaturien verbunden (s. des so genannten Herodotus vit. Homeri cap. 29.). Sie fielen überhaupt in denselben Monat mit der so weit verbreiteten Feier der Thesmophorien in den Pyanepsion, der so ziemlich mit unserm October übereinkommt. Nach der politischen Ansicht, die man von den Apaturien hatte, leitete man auch den Namen ab, und redete wohl von einem Väterfeste ἀπατόρια und dergl., worüber die Grammatiker viel zu sagen wissen. Auch eine andere Herleitung, die uns aber der religiösen Seite des Festes näher führet, hatte zunächst eine politische Wendung. Das Fest war ein Siegesfest der Athener über die Böotier. Der Attische König Thymoetes stritt mit dem Boeotischen Könige Xanthos über ein Stück Land. Der Zweikampf sollte entscheiden; da Thymoetos ihn ausschlug, so erwählten die Athener den Messenier Melanthos an seinen Platz, der nun im Zweikampf seinen Gegner dadurch überlistete und tödtete, daſs er im Anfang des Kampfes sagte: hinter Xanthos stehe ein Helfer mit einem schwarzen Ziegefelle bekleidet. Als Xanthos sich umsah, stieſs ihn Melanthos nieder. So war der Kampf für Athen entschieden. Man gab fortan dem Zeus den Beinamen ἀπατήνωρ, der Männerbetrüger, und widmete dem Bacchus unter dem Namen Μελαναιγίς (denn dieser soll-

te der Mann im schwarzen Ziegenfell gewesen seyn) das Fest unter dem Namen Ἀπατούρια, das Fest des Truges, auch erbauete man ihm unter diesem Namen einen Tempel (80).

Dafs dieser Mythus mit einem alten ländlichen Festspiel der Attiker zusammenhängt, und daher seine Züge und Farben geborgt hat, ist schon von Kanne (ad Conon. 39. p. 149 seq.) sehr wohl bemerkt worden. Gehen wir auch den übrigen Spuren nach. Ich will nicht dabei verweilen, dafs das Haderland bald ganz bestimmt Οἰνόη heifst, wobei man an das Weinland denken könnte, bald Μελαιναί das schwarze Land. Aber dafs jener Sieger gerade Melanthus (Μέλανθος) also auch der Schwarze heifst, wie sein Gegner

(80) S. die Stellen der Alten bei Fischer (Index ad Theophrast. Charact. in ἀπατουρ. vergl. Larcher zum Herodot. vit. Hom. 29.), womit nun noch der Scholiastes Platonis ad Tim. (p. 201 Ruhnken.) und der Scholiast. mscr. Aristid. (p. 118 seq. Jebb.) verbunden werden müssen. Auch sehe ich die Stelle des Nonnus (Dionys. XX, p. 716 seq.) vernachlässigt, wo die Kriegsthat des Bacchus μελαναιγίς gepriesen und Loblieder genannt werden, worin die Attiker ihn den täuschenden (ἀπατούριον) Sohn der Thyone besingen. Dort ist auch vom Limnaeischen Bacchus zu Athen die Rede, worüber, ausser dem Obigen, nachgelesen zu werden verdient, was die Ausleger zu Aristophanes Fröschen, besonders die neuern Brunck, Beck und Welker zu vs. 216 über jenen Namen beigebracht haben.

Ξάνθος (Xanthus) der Helle, der Blonde (ξανθός), und daſs der mit dem schwarzen Ziegenfell bekleidete Bacchus als Gespenst jenem zum Heil und diesem zum Verderben erscheinet, das ist nicht ausser Acht zu lassen, denn es spielt wieder an jene älteste Bezeichnung der Völker hinüber, wie wir sie auf Denkmählern der Vorzeit und in der religiösen Sage öfter finden. Auch aus Messene aus dem Peloponnes muſs gerade der hülfreiche Scharzmann kommen, und dorten in der Gegend, z. B. zu Hermione in Argolis hatten die Leute auch einen Bacchus mit dem schwarzen Ziegenfell (Μελαναιγίς) und feierten ihm, wie die Athener an den Apaturien, ganz ähnliche Feste (Pausan II, 35.). Das beweiset doch wohl deutlich genug, daſs wir in jenem Attischen Festmythus eine Tradition haben von einer Bacchischen Religionscolonie aus dem Peloponnes herauf, und von einem Religionskrieg, den sie mit den benachbarten Böotiern zur Folge hatte. Argolis, diese alte Pflanzung aus Ägypten her, hatte von dort auch ihren Bacchuspropheten Melampus den Schwarzfuſs bekommen; und aus Ägypten und Äthiopien herauf kam auch der Bacchus mit dem schwarzen Ziegenfell. Das war ja das Schwarzland, und dorten hatte man schwarze Götter, Ziegengötter besonders auch, und Bocksgötter. In der Ägyptischen Thebaïs sah man ja den mit Ziegenfellen behängten Ammon, und sein Sohn Osiris-Bacchus, warum sollte er nicht des Vaters Abzeichen haben? Also dieser Ammon-

Jupiter, das war Zeus Apatenor, der Männerbetrüger, der seinen täuschenden Sohn mit dem Ziegenfell geschickt hatte. Es war ein schwarzes Fell aus dem Schwarzlande. Diese Farbe war dorten die Farbe der Götter und des Heils. Daher kämpft auch der Schwarze unter Schutz des Gottes und der Helle muſs unterliegen. Unwillkührlich fallen einem hierbei die hellen und dunklen Figuren auf altägyptischen Denkmahlen ein. — Aus Ägypten, aus dem schwarzen Lande, wie es hieſs, hatte Melampus (der Schwarzfüſsige) auch die Lehre vom Phallos gebracht, und nachherige Propheten hatten sie weiter ausgeführt (s. oben III, S. 174.) eine Lehre die in den Argolischen Lernaeen und wo sie hinkam, von Tod und Leben handelte, von dieser niedern Sphäre der Sinnenwelt und von der Rückkehr aus ihr durch die Seelenwanderung. In diese Sinnenwelt sendet aber nach der Ordnung Zeus die Seelen, und der Phallusgott Osiris-Bacchus erfüllet sie mit der Lust und mit dem Trug der Sinne. Dieses leibliche Seyn, erzählen ja alte Geschichtschreiber, als Ägyptische Lehre, ist nicht das wahre Daseyn. Die Götter also, die die Seelen in diesen Schein herabschicken, und die Scheinwelt bereiten, sind trügerische Götter. Also auch in diesem Sinn kann der Ammon-Zeus der Männertäuscher heiſsen und sein Sohn Apaturius genannt, durch Blendwerke täuschen und trügen, und das alte Siegsfest Apaturia kann nun auch in einem andern Sinne, das Trugsfest heiſsen. Jetzt

erinnert man sich vielleicht auch wieder des Fackellaufs, dieses alten Lebensbildes, der an diesem Feste dem Vulcanus zu Ehren geschah, also wieder einem notorisch ägyptischen Gotte, wie auch die andern Gottheiten des Festes dieses Ursprungs sind: Minerva und Artemis. Letzterer opferten die Athener dabei auch eine Ziege.

Von dieser Seite zeigen uns früherhin nur diese wenigen Spuren den Sinn des Festes. Das ist aber auch hier wie immer sehr begreiflich. Bei dem Bestehen des alten Glaubens durfte ja der innere Sinn von den meisten Gebräuchen nicht offenbar werden, zumal von solchen, die, wie dieses Fest mit den Mysterien zusammenhingen. Erst mit dem Verfall der Griechischen Religionen nach Ausbreitung des Christenthums suchten die Denker in der Nation ihren alten Glauben durch Hervorziehung der inneren Seite zu retten. So, glaube ich, muſs im Wesentlichen folgende Ansicht betrachtet werden, die der Philosoph Proklos (in Platon. Tim. pag. 27.) von dem Fest der Apaturien gibt. Jenen Sieg der Athener nennt er ein Vorgeben (προφάσιν.). Darauf spricht er von dem Sieg der Intelligenz über das Materielle. Der Betrug (ἀπάτη) sey das Loos der Wesen innerhalb der Welt, die von dem Ungetheilten und Immateriellen abgewichen sind (ἐξιϛαμένοις, so muſs statt ἐξιϛαμένης corrigirt werden) und den Schein haben statt des Wesens. Darauf vergleicht er die Einschreibung der Knaben ins Bürgerregister mit der Ver-

theilung der von Gott herabgekommenen Seelen nach ihren Ordnungen im Erdenleben, spricht auch von der Verknüpfung der Seelen mit dem Ganzen, von dem Streit, den sie im irdischen Zustande führen, von der nothwendigen Herrschaft des Geistes und von dem *heroïschen* Thun, wozu dieses Fest hinleiten solle, und gibt dabei die Bestimmung desselben so an: es zwecke ab auf *die beständige Wohlordnung in dieser Welt* (— τὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τὴν ἐν τῷ κόσμῳ διαιώνιον εὐθημοσύνην.) (81)

Daſs in dieser Erklärung platonische Terminologien und Ansichten mituntergelaufen sind, wer wird dieſs leugnen wollen (82)?

(81) So habe ich das fehlerhafte εὐθυμοσύνην corrigirt. Es ist zunächst von den *Ordnungen* (διατάξεις) die Rede. Aber auch ohne das ist nicht zu zweifeln. Vergleiche man nur die Stelle des *Xenophon* (Cyrop. VIII, 5, 4.). Es ist ein Hesiodeïsches Wort s. Hesiodi Ἐργ. vs. 471, wo derselbe Fehler eingeschlichen war, den Pollux (Onomast. IX, 161.) und Graevius (Lectt. Hesiod. ad h. l.) verbessern und welche Stelle jetzt auch viele Codd. bei *Lanzi* (s. dessen Esiodo, p. 218. 289.) verbessert geben. Die εὐθημοσύνη ist die *Wohlordnung*, die der Geist schafft, und wodurch er den Dingen sein Gepräge aufdrückt. Die εὐσχημοσύνη ist der *Anstand*, als eine Folge des feinen gebildeten Sinnes. Beides vereinigt sich, in der höheren Erziehung.

(82) Man denke nur an den in den neuplatonischen Schulen so beliebten Ausdruck νοῦς βασιλεύς, worüber Ruhnkenius (Dissert. de script. Longini §. 5. das Nöthige bemerkt hat.

Auch ist in der Deutung Einzelnes ganz miſslungen, wie es geht, wenn Alles gedeutet werden soll. Aber daſs die Erklärung selbst ihren guten Grund habe, ist eben so wahr. Zwar sprechen schon die obigen Spuren dafür, die ich absichtlich von der Erklärung des Proklos gänzlich getrennt habe. Doch auch andere lassen sich verfolgen, und dieſs wird mich meinem Ziele näher führen.

Ein Rückblick auf die Genienlehre der Alten wird dazu einleiten, nebst einigen neuen Belegen dazu. Ohne diese Lehre ist das ganze Mysterienwesen der Griechen nicht zu erklären, und folglich auch die scenischen Vorstellungen auf den Vasen nicht. Nun wissen wir, wie die Griechen im öffentlichen Glauben von den Heroën und Genien dachten; wie Dichter auf der Bühne von einem Genius als Mystagog des Lebens sprachen. Wir wissen weiter, welch eine praktische Wendung der Heroënlehre in Griechenland gegeben war; wie die Heroën dem Volke vor Augen gestellt wurden, als Musterbilder zur Nacheiferung; wie daher Gesetzgeber Volksabtheilungen nach den Heroën benannten, und zwar selbst zu Athen (s. oben III, 62 ff.). Es ist also sehr im Geiste der alten Athener, wenn auch das Einschreibungsfest ihrer Söhne und deren Eintritt in die Welt mit öffentlichen und religiösen Erinnerungen an die Heroën und deren Tugenden begleitet war. Die Apaturien waren ein Fest der Kinder und der Jünglinge und Jungfrauen, sie waren ein Fest des beginnenden Lebens im

doppelten Sinn. Mithin wird die innere, die religiöse Seite dieser Feier auch ihre Hinweisungen auf den Führer des Lebens, auf den Genius gehabt haben. Vielleicht hing das Alles auch mit Namengebung zusammen. Wenigstens lesen wir bei Plutarchos (de oracul. defect. p. 724 Wytt. vergl. Proclus ad Platonis Alcibiad. 1.) eine vielleicht hierher gehörige Stelle: Die Genien, heifst es dort, liefsen sich gerne nach dem Namen der Götter nennen, von denen sie ihre Kräfte haben: Apollonios, Hermaeos, Dionysios und dergl., wie auch wir Menschen solche Namen lieben. Hier war also wahrscheinlich ein Schutzpatronat des Genius über den Menschen mit einem Namen verbunden, wodurch schon sinnlich der Genius als Vertreter des Menschen bei seinem Gotte erschien. Wie dem auch sey. So viel brachte der Griechische Glaube mit: Die Heroën sind die Muster der Menschen im Streben aufwärts: die Genien (Dämonen) leiten sie aus dem höheren Ort in diese niedere Welt; sie befestigen die Seelen an Körper, sie begleiten aber auch die Seelen durchs Leben und aus dem Leben. Der Leib ist ein Kleid. Es gibt viele Kleider, feinere und gröbere, Gewande aus Luft, Wasser und Feuer, womit die Seelen behangen sind auf ihrer Bahn abwärts (Proclus in Tim. pag. 35.). Also die Genien besorgen die Kleider, wie Persephone sie webt, die man in der Bacchischen Lehre mit dem Webstuhl bildet, wie die Artemis schon in der alten Religion des Apollon die

Spindel führte. Die Persephone hatte am Fest der Apaturien mit Antheil, so wie die Artemis ebenfalls. Es ist daher wohl nicht zu zweifeln, daſs auch zu Athen an diesem Feste eine Einkleidung der Jünglinge und vielleicht auch der Jungfrauen vorgieng. Mehrere Stellen der Alten spielen darauf an.

Doch, höre ich fragen, was gehen die Jonisch-Attischen Apaturien die dorischen und achaeischen Colonisten aus Grosgriechenland und deren Bildwerke an? Ich antworte vorerst im Allgemeinen: es war ein Bacchusfest; sodann es kam aus dem Peloponnes herauf zu den Attikern, aus derselben Provinz also, woher auch die Colonien kamen, die auf Italiens südlichen Küsten sich ansiedelten. Und nun erinnere man sich, daſs es auch die Samier hatten. Samier kamen nach Kroton. Vergesse man nun nicht, daſs die Italier und namentlich die Pythagoreer viel auf die Genienlehre hielten, ja noch mehr, daſs die Grosgriechischen Gesetzgeber Charondas, Zaleucus sie sehr berücksichtigt hatten, zum Beweise, daſs ihre Mitbürger sehr daran hingen (s. oben III, S. 24 ff.). Hatten nun diese Griechen auch keine Apaturien, wie doch wahrscheinlich ist, so hatten sie doch auch Jünglingsfeste, die zugleich Weihefeste (Confirmationen) waren, Einführungsfeste ins Leben, Einkleidungsfeste, wie wir fast bestimmt wissen. In diesen Festen wird doch gewiſs auch der Genien gedacht worden seyn, dieser Geber der Kleider dieses Leibes, dieser Führer durchs Leben, dieser Lehrer

der Lebenskunst. Daſs diese Italisch-Griechischen Einkleidungsfeste Bacchanalien waren, haben wir oben gesehen. Eine Pythagoreerin Arignote, also eine Bürgerin dieser Städte hatte Βακχικά geschrieben (Eudociae Violar. p. 71.). Hätten wir diese noch, so wüſsten wir ein Mehreres über den ethischen Sinn der Bacchischen Jugendfeste von Grosgriechenland. Daſs das Einkleiden und Bekleiden in den Mysterien einen geheimen Sinn hatte, wissen wir bestimmt aus einem zufällig erhaltenen Fragment dieser selbigen Schriftstellerin aus einem Buch über die Weihen (s. Harpocration in νεβρίζειν.).

Nach allem diesem, blicke man nun auf jene Vasenbilder zurück; man beachte die so häufigen Jünglings- und Jungfrauenfiguren mit Kleidern auf den Händen und dergl. Situationen mehr. Besonders bemerke man die groſse Classe der Mantelfiguren auf der Kehrseite so vieler Vasen. Hier übersehe man drei Umstände nicht. Erstens, daſs mitunter weibliche Gestalten, Jungfrauen in jener absichtlichen Verhüllung erscheinen; sodann, daſs der Mantel (das Pallium) oft bis über den Mund herüber gezogen ist, und endlich, daſs Silenus zuweilen als Custos zwischen den bemäntelten Jünglingen steht (z. B. auf einer Gräflich Erbachischen Vase.). —— Der Silenus ist ja und heiſst ein Dämon. Er ist der Führer zum Bacchus, und der Prophet seiner Lehre. Er heiſst aber auch bestimmt der Pädagog, der Führer des jugendlichen Dio-

nysus. Wie der Vater Liber erzogen wird, so sollen alle seine Kinder und Jünglinge, Liberi, erzogen werden. — Hierdurch werden wir neben dem äusseren Lehrkreis, den der menschliche Custos verrichtet, noch in einen andern eingeführt, der das Werk der Genien ist. Sie sollen die Seele leiten. Sie geben das Kleid des Leibes, sie führen in die Welt ein, sie lehren aber auch in der Welt leben; sie lehren die Erscheinungen verstehen und die Täuschung auflöſsen; sie helfen den Gott der trügerischen Sinne versöhnen um des Lebens Meister zu werden, um sich zu sammeln aus der Zerstreuung, um durch Geist zu herrschen, und den Heroën glücklich nachzueifern im Dienst für Vaterland und seine Götter. Sie sind Führer dem Jüngling bei dem jetzt anzutretenten Weg des öffentlichen Lebens. — Daher auch so häufig der Wanderstaab in den Händen des bemäntelten, reisefertigen Ephebos (83). Das

(83) An einen Wanderstab zu denken, gibt auch die nicht seltene Erscheinung einen Grund, daſs dergleichen Figuren oft gehend vorgestellt sind (s. z. B. die tab. 94 bei Passeri.). Mantelfiguren mit solchen Stäben ganz in der Stellung eines ernstlich Zuredenden, sieht man ebendaselbst öfter (z. B. tab. 31.). Besonders bemerkenswerth scheint mir eine dergleichen vor einer, wie es scheint, weiblichen Gestalt stehend. Letztere sitzt auf einem Stuhl und ist sehr sonderbar bis an den Hals in ein dickes Gewand eingehüllt. Dabey hat sie einen Spiegel in der Hand (bei Passeri tab. 56.), der Führer (Custos) redet ihr zu. Al-

ist also eine Heilsordnung in der Lebensordnung, das ist eine Lehre der Geistesherrschaft und Wohlstellung im ganzen Leben, es ist eine εὐθημοσύνη, deren Frucht jenes Leben nach der Richtschnur (βίος ἐπιστάθμη) ist, das die Orphiker und Pythagoreer als Ideal aufstellten, und so wird das Verschliefsen des Mundes, das auch so oft das darüber gezogene Pallium andeutet, nicht nur zu einem Zeichen der bürgerlichen Unfähigkeit in der Versammlung der Gemeine zu stimmen, sondern auch zu einem Pythagoreïschen Schweigen, das der Meister sowohl als der Genius dem Jüngling auflegen, damit er ihre Stimme höre und der Geist sich in sich selbst sammle und erstarke. — Daneben läuft parallel eine andere Lehre; es ist die Lehre von dem Wohlgefallen, von dem Anstand für den Sinn (εὐσχημοσύνη), und die Frucht Beider ist dann das, was die Sokratiker die Kalokagathie nennen. Nach dieser Ansicht jener alt-griechischen Ephebia hätten wir also in ihr eine Mystagogie, die zugleich Paedagogie ist, und die neben der gewöhnlichen Erziehung als die höhere Leitung

so ganz das Bild einer sinnlichen trägen Seele, die durch Ermunterung des Custos aufgeweckt wird. — Gelegentlich bemerke ich hier noch, dafs auch die häufige Inschrift auf Vasen, Καλός der Schöne, die wie schon Lanzi (Vasi p. 199.) zeigt, nicht immer einen erotischen Sinn hat, vermuthlich in diesem Sinn der ethischen Treflichkeit genommen werden mufs.

hilfreich herlief. Das Ganze ist demnach die Anleitung zu einem schönen und seeligen Leben.

Über die Gewänder tragenden oder darreichenden Figuren auf den Hauptseiten so vieler Grosgriechischen Vasen bemerke man nun noch Folgendes. Eine Absichtlichkeit in diesen Darstellungen ist nicht zu verkennen, wenn man sieht, wie die Gewänder in den Händen gehalten oder auf den Armen getragen werden. Oft sind es auch weibliche Gestalten, die sie so tragen, wie z. B. bei Passeri (tab. 84 und öfter). Nehmen wir auch an, was wahrscheinlich ist, daſs in Grosgriechenland wie zu Athen mit jener ehelichen Vorweihe (Gamelia) eine Einkleidung der Jungfrauen verbunden war, so weisen uns die andern Symbole zugleich in einen andern Ideenkreis hin. Tragen sie nicht oft den Spiegel, jenes Bild der sinnlichen Natur, ingleichen das Mysterienkästchen, den Dionysusbecher und dergleichen mysteriöse Attribute mehr; und ist nicht häufig der mystische Genius, sind nicht andere Gestalten in der Nähe, die es wahrscheinlich machen, daſs auch das Gewändertragen auf die bemerkte Art aus der Lehre von der Seelenwanderung erklärt werden müsse?

Dieser Ausdruck von den gröbern und feineren Gewändern und von den gröbern und feineren Seelen führt uns zu einem Blick auf die Reinigungsscenen, die auf Vasenbildern dargestellt sind. Die Feuerreinigung haben bereits Gori und Pas-

seri auf Italisch-griechischen Vasen erkannt; nur gingen sie von der falschen Voraussetzung aus, daſs hierin Etrurische Mythen oder Lehren aus dem Mithrasdienst zu suchen seyen. In den Griechisch-Bacchischen Weihen dienten, wie bemerkt, Fackeln zur Läuterung durch Feuer, und darauf mögen sich mitunter wohl die Fackeln beziehen, die das mystische Gefolge in Vasenmahlereien trägt. An die Masken knüpft sich der Begriff der Reinigung durch die Luft, und bei einem Vasenbild hat Millin in der Maske, an den Thyrsus des Bacchus angebunden, bereits an die Oscilla und die Gebräuche der Reinigung durch Luft wohl erinnert. An die Weihe durch Wasser hat man vermuthlich da zu denken, wo eine Initiirte neben einer Situla (Wassereimer) erscheint, wie z. B. bei Millin (II, pl. 52.). Dort ist ein Satyr Ministrant. Er bringt die Situla herbei, ohngefähr wie auf unserer Tab. X, nur daſs dort die übrige Umgebung anders ist. Dies läſst sich vielleicht noch wahrscheinlicher bei folgenden Vorstellungen, wie die in der Millin'schen Sammlung (II, pl. 53, 54.) machen, besonders wegen der letzten Scene (pl. 54.). Dort wird eine junge Frau von einem Vogel getragen, der mit einem Schwane Ähnlichkeit hat, ohne doch ein eigentlicher Schwan zu seyn. Er schwebt am Ufer des Meers, in welchem ein Delphin und einige Fische schwimmen. Über die Reinigungskraft des Meers auch im Bacchischen Ideenkreise, so wie über das Bild des Delphins habe ich oben

das Nöthige bemerkt. Da nun die erste Seite derselben Vase (pl. 53.) die Situla neben einem Manne zeigt, und wir auf der andern (pl. 54.) eine junge Frau in der beschriebenen Umgebung sehen, so möchte wohl die Aufnahme eines Ehepaars in den zweiten Grad der Bacchischen Weihen, wobei Wasser gebraucht ward, angedeutet seyn.

Neben dem Wassereimer sieht man zuweilen eine Taube, wie bei Millin (II, pl. 52.). Die Taube in den Händen der alten Fischgottheiten Asiens haben wir oben auf Syrischen Münzen nachgewiesen, und dabei die Ideenverbindung gezeigt, die zwischen dem feuchten Element und der Bruttaube in jenen alten Religionen statt fand. Es ist dabei an die περιστερά oder Columba zu denken und an die Vorstellungen, die man mit der Bruttaube zu verbinden pflegte. Zwar in den Bacchischeu Mysterien, worin die Proserpina verherrlicht ward, konnte noch ein neuer Ideenkreis, von der Waldtaube hergenommen, statt finden, die dieser Letzteren heilig war; wovon im Verfolg noch das Nöthige bemerkt werden wird. Aber vergessen wir andrerseits nicht die nahe Verwandschaft, ja oft Identität der Proserpina mit der Venus, zumal in diesem mysteriösen Dienst, worin alte Grundbegriffe in ihrer ursprünglichen Verbindung aufgefaſst wurden, oft in schneidendem Contrast mit dem Alles trennenden Volksglauben. Andrerseits gedenke man der nahen Verbindung der Venus mit dem Bacchus, das bestätigt auch der 55te

orphische Hymnus, wo sie (vs. 7.) des Bacchus hehre Beisitzerin heiſst. Hieſs sie doch auch bald dessen Mutter bald Ehefrau (vergl. oben III, 389.). Daher so oft ihre alten Tempel beisammenstanden (s. z. B. Pausan. Corinth. cap. 23 fin.). Auch will man auf mehrern Bacchischen Vasengemählden die Venus entdeckt haben. Darauf mag es sich auch oft beziehen, wenn Initiirte auf denselben Tauben tragen. Wenigstens bei folgender Vorstellung möchten wir allen Grund dazu haben: Auf einem noch nicht edirten Vasenbild (84) sehen wir einen Knaben in einen Tempel mit einem Jonischen Peristyl eilen. In der Linken hält er eine Taube und zugleich ein Salbenbüchschen mit Bändern zugebunden, die daran herunter hängen. Auf demselben linken Arm trägt er ein Gewand, mit der rechten Hand einen Weihwasserkessel. An den Seitenwänden neben dem Tempelportal hängen groſse mit Perlen besetzte Binden. Sehr wohl hat der Besitzer dieser Vase auf das Salbenbüchschen und auf die Perlen aufmerksam gemacht, in Bezug auf den Dienst der Venus. Derselbe vermuthet, daſs wir hier vielleicht eine Sicilische Feier sehen, und

(84) In der Sammlung des Herrn Grafen von Erbach. Ich habe es unten auf der Tab. XI, copiren lassen. Des engen Raumes wegen konnte eine Leiste mit Verzierungen, und darüber ein Kopf mit zwei Flugeln zur Seite nicht mit aufgenommen werden. Eine eigne Vorstellung auf der Kehrseite hat übrigens diese Vase nicht.

erinnert an die Heiligkeit der Taube zu Eryx in Sicilien. In unserer obigen Skitze des Griechischen Mythus von der Venus habe ich mit einem Worte das dortige Fest Anagogia bezeichnet (s. oben II, S. 416.). Wenn die Göttin von Eryx nach Libyen ging, erzählte man, sah man am ersteren Orte keine Taube. Das war das Fest des Abzugs (Anagogia.). Nach neun Tagen kam die Göttin zurück; welches daran erkannt ward, wenn eine Taube über das Meer in ihren Tempel flog, der dann die übrigen bald nachfolgten. Das war das Fest der Rückkehr (Katagogia s. Athenaeus IX, 52 p. 458 Schw. ibiq. Interprett.). Daher bekanntlich auch die Aphrodite auf Münzen dieser Stadt mit dem Bild der Tauben. Dieses würde noch mehr Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir wüſsten, daſs wir eine Sicilische Vase vor uns hätten. Aber die Taubenträgerin Aphrodite ist eine allgemeine Vorstellung der Griechen, wie das uralte Relief mit den groſsen Gottheiten beweiset (s. oben I, tab. 4.) und eine ganz ähnliche Figur auf einer andern Vase der Gräfl. Erbachischen Sammlung ist auch eine Venus alten Styls mit der Taube auf der Hand. An die ältesten Vorstellungen müssen wir uns auch hier halten, besonders aus dem Kreis der Bacchischen Religion, der diese Vasen gröſstentheils angehören. Die alte Bacchusinsel Dia, später Naxos, heiſst aber gerade in dem bemerkenswerthen Orphischem Hymnus auf Aphrodite (LV, vs. 22.) einer der Lieblingsplätze dieser Göttin. Dorten weben die Cha-

riten dem Dionysos einen Peplus (Apollon. Rhod. Argon. IV, 425.). Mit der Aphrodite zugleich sehen wir dieselben Chariten beim Nonnus weben. Merken wir doch auch auf diese Weberei, besonders da wir so auffallend in unserm Bilde wieder an Gewänder und Binden erinnert werden! In Indien beim Festmahl des triumphirenden Bacchus singt der Lesbische Sänger Leukos ein wunderbares Lied von der Weberin Aphrodite. Vorher nennt er den alten Titanenkampf gegen die Olympier und des alten Kronos Sturz, darauf sagt er weiter: „wie einst Aphrodite zu dem Webstuhl der Athene geschritten, wie sie begonnen einen Peplus zu weben, und wie die Kypris Athene werden wollte. Aber es war eine traurige Arbeit. Währed des Webens quollen die Fäden ungeheuer (ὠγκοῦτο πέλωρ μίτος) und von selbst rifs der Aufzug an dem verdickten Gewande (παχυμένοιο χιτῶνος). Dennoch lies die Göttin nicht ab. Sie hatte Sonne und Mond zu Zeugen ihrer Arbeit. Die Grazien Pasithea, Pitho und Aglaia spinnen ihr als hülfreiche Mägde die Fäden in die Hand. Die Liebe entweicht aus der Welt. Das Leben der Sterblichen verfliegt alternd. Harmonia seufzet über die unvollzogenen Ehen. Athene verklagt die neue Weberin. Die Götter versammeln sich. Es tritt der spottende Scherzredner Hermes hinzu, und erinnert sie bitter an die alten Binden und Fesseln, in der sie einst von Hephästos gefangen worden. Alle Götter lachen. Die Scheu vor der Athene überwältigt Aphrodi-

ten's stolzen Sinn. Sie kehrt wieder nach Kypros zurück, sie die Amme des menschlichen Geschlechts, und die Liebe knüpft wieder das bunte Leben (βίον αἰολόμορφον) durch den Gürtel an einander (Nonni Dionys. XXIV. p. 634 seqq.)" — Ein neues Lied von uraltem Inhalt, und entlehnt aus den frühesten Dionysiaden. Alles erinnert uns hier an des Demodokos Gesang in der Odyssee. Die Nachahmung in der Form ist auch nicht zu verkennen, aber der Inhalt ist entlehnt aus alten kosmologischen Mythen. Unmittelbar auf des Kronos Sturz folgt diese aphroditische Weberei. Dabei die Erwähnung der Harmonie und der Scherzredner Hermes wieder, kurz Alles, wie wir es oben bei der Samothracischen Lehre (II, S. 301 ff.) zu entwickeln versucht haben. Von dem Alter des Inhalts und dessen kosmischer Bedeutung kann uns das Eine schon überzeugen, daſs die ganz hermenartige Venus in den Gärten zu Athen die Inschrift hatte: die älteste der Parzen (Pausan. I, 19.). Hier sehen wir diese älteste Parze mit ihren jüngern Schwestern und Dienerinnen, den Grazien, die hier selbst zu Moeren werden. Das war aber ein vergebliches Weben, ein trügliches Weben, das diese Amme des Menschengeschlechts versuchte. Halbvollendet verläſst sie es wieder. Das ist die Betrugflechterin und zugleich die Mutter der Nothwendigkeit, wie Aphrodite beim Orphiker heiſst (l. l. vs. 3.). Diese Täuscherin, diese Beisitzerin des täuschenden

Dionysos, des ἀπατούριος müssen wir etwas näher kennen lernen. Sie heiſst ja selbst auch bestimmt die Täuscherin (Apaturos) und zwar wieder in einem alten kosmologischen Mythus. Zu Phanagoria in der Taurischen Chersonesus hatte man einen Tempel der trügerischen Venus (Ἀπατούρου.). Von diesem Namen gaben die Einwohner folgenden Grund an. Einst stellten die Giganten der Göttin nach. Da rief sie den Herakles zu Hülfe, verbarg ihn in einer Höle, und überlieferte ihm einen nach dem andern zum Todschlag. Von dieser List (ἀπάτη) hatte sie diesen Namen (Strabo p. 495 Almel. p. 383 seq. Tzsch. vergl. Stephan. Byzant in Ἀπατουρ.). Hier befinden wir uns wieder in den Pontischen Religionen von Asien her; aber auch der Ägyptischen Einflüsse müssen wir gedenken, die sich in diesen Küstenländern geäussert haben. Da muſs also wieder an den alten Herakles gedacht werden, an jenem Som und Melkarth und an jenen Herakles, welcher der Daktylen, einer heiſst und ist. So werden wir wohl ein altes Astrologumenon erkennen: etwa folgenden Inhalts: wie die Sonnenkraft (Hercules) mit dem Monde (Venus) im Vereine, d. i. nach Mondsperioden, nach und nach und einzeln den finstern Kräften der Erde und winterlichen Nacht, worin sie selbst wie in einer Höhle eingeschlossen war, den Sieg abgewinnt durch Trug — einen Sieg von Tagen, den der Daktylos (der Finger) zählt (gleich wie dort in Ägypten Hermes

im Würfelspiel der Isis fünf Tage abgewonnen.). Doch diese Vermuthung bleibe dahin gestellt. Hier gilt es um die Grundidee, und diese ist nun nicht mehr zweifelhaft. Es ist ein kosmischer Betrug, und die Betrügerin ist eine hohe Naturgottheit, es ist die täuschende Mutter (die Maia) der Sinnenwelt. Es ist die Amme des Menschengeschlechts, die es in die Geburt bringt, in die Geburt des Leibes in diese untere feuchte Sphäre. Darum liebt sie auch die befruchtenden Gewässer (γονιμώδεα λουτρά) des feuchten Ägyptens (Orph. hym. l. l. vs. 20.), wo die Frauen früher gebähren als anderwärts. Also jene Göttin der fruchtbaren Bruttaube ist auch die Tochter des Gewässers, die die Taube auf den Händen trägt; und indem sie in die Geburt einführt, ist sie die Parze, die den Schicksalsfaden spinnet. Aber als des Geschicks Mutter ist sie auch die Trügerin. Sie webt täuschende Gewänder, täuschend in jedem Sinn. Sie will der höheren, himmlischen Athene nachweben, aber, obwohl sie dieses Muster wählet, so ist doch das Gespinnste nicht fein. Der dicke Faden gibt ein dickes grobes Gewand, das vor der Zeit und unter den Händen der Weberin zerreißt. Darum heißt es auch der Peplus des Dionysus, dort von Parzen gewebt auf der Insel Dia, wo die täuschende, feuchte Grotte des Dionysus ist, in die er, der sinnliche Gott, die Menschen einführet, wo auch sie dann getäuscht werden durch die

groben, zerbrechlichen Gewänder. Er ist ja auch der Betrüger (ἀπατούριος.).

Es bedarf hienach wohl kaum noch der Bemerkung, daſs in diesem Ideengang Aphrodite mit der Persephone ihre Rolle wechselt. Beide sind Mütter des Menschengeschlechts, beide Weberinnen dieses Leibes und Lebens. Die Form ist gut; sie ist den höheren Göttern abgeborgt, aber der materielle Stoff dieses Erdeleibes täuschet die Meisterin, und sie durch ihn. Die dicken Gewänder dieses Leibes vermögen nicht zu bestehen. Aber die Beherrscherin der feuchten Sphäre, die Tochter des Meeres schmückt sie täuschend aus mit Perlen aus dem tiefen feuchten Grunde.

Wer siehet nun nicht, daſs diese kosmologische Betrügerin der ältesten Religionen, wie wir sie so eben kennen lernten, zugleich von einer andern Seite gesehen, zur täuschenden und schmeichelnden Liebesgöttin wird, und das Gewand ihrer Hände zu einem verschönernden Zaubergürtel, woran sie die Welt gefangen führet. Dieser Übergang der Begriffe in einander ist in jenem Mythus der Dionysiaca des Nonnus schon deutlich angedeutet. Hiebei will ich nun nicht lange verweilen, und die antiquarisch bemerkenswerthen Unterscheidungen, z. B. des Gürtels um die Hüften und der Binde um die Brust, die hiebei zu machen sind, nicht berühren, worüber Heyne in Excurs zum 14. Buch der Iliade das Nöthige gelehrt abgehandelt hat. An die Be-

griffe will ich erinnern, die nun mit diesem Gürtel (κεστός) der Venus verbunden wurden, und an die Mythen, die daher ihr Daseyn erhielten. Hauptsächlich aber gilt es hier darum, dafs im öffentlichen Tempeldienst zu Korinth, Cyprus, Eryx und so weiter die Jungfrauen in einem etwas andern Sinn ihren Gürtel der Aphrodite weiheten, als wir hier in einer mysteriösen Vasenmahlerei neben dem Tempel dieser Göttin die beperlten schweren Binden aufgehängt sehen. In Betrachtung des ganzen Gebiets, wozu diese Bilder gehören, und neben dem Weihwasserkessel, auch bei dem beflügelten Geniuskopf auf derselben Vase, müssen wir wohl an die bedeutsamen schweren Decken und Gewänder dencken, die die Venus als Weberin gewebt hat, an diefs materielle, aber geschmückte Kleid dieses Leibes. Ueber jenen Kopf, wo neben die Flügel erscheinen, wäre noch mehr zu rathen und zu sagen. Es könnte, da er, wie es scheint weiblich ist, am Ende die Aphrodite selbst seyn, der in diesen Religionen die Flügel nicht fremd sind, wenn man auch nicht in Anschlag bringen will, was Winckelmann (Monumenti I, 2.) zur Unterstützung dieser Meinung im Allgemeinen beigebracht hat. Über das Salbenfläschchen, das im Dienst der reitzenden Aphrodite so eigentlich an seinem Orte ist, und mithin auch zu den Attributen der Verführerin im mystischen Sinn sich schickt, habe ich nach dem, was neulich Böttiger in der Aldobrandinischen Hochzeit (S. 47) über die mannigfach gestalteten Salbengefäfse der Alten

bemerkt hat, nichts hinzuzufügen, sondern kann nun sogleich zu meiner Ansicht des ganzen Bildes übergehen: Es ist ein Neophyt der Bacchischen Weihen, der in den Tempel der Aphrodite eilet, um ihr seine Gaben darzubringen. Eine Vorstellung, deren es viele ähnliche auf diesen Vasenbildern gibt, z. B. bei Millin (I, pl. 64) sehen wir einen Neophyt der Libera eine Myrte darbringen. Der unserige ist ein Knabe, dem wohl so eben das Haar geschoren worden, wie es zu Athen an dem Feste der Apaturien geschah (Hesych. in κουρεῶτις.). Er trägt ein Kleid auf seinem Arm, oder ist es ein Tuch zum Abtrocknen? Auf jeden Fall müssen wir nach dem Sinn dieser ganzen Lehre in diesem Knaben zugleich eine Seele sehen, die in das feuchte Reich der Libera und Aphrodite herabgekommen ist, die nun zwischen den grofsen Binden hindurchgeht, und sich selber schon mit einem Gewebe schleppt.

So weit von dem Seelenwege abwärts in den Leib. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dafs auch der Weg aufwärts in den mystischen Scenereien, und folglich auch auf deren Abbildungen in Gemählden und Vasenmahlereien dargestellt worden seyn werde. Wie in dem Lehrsystem, so werden auch in Bildern, Bacchus und Proserpina als Todtenrichter, als Begnadiger erscheinen, die der Seelen Rückkehr und Abschied aus dem Leben bestimmen; und wie der berauschende

Dionysuskelch und andere Symbole der sinnlichen Existenz vorkommen, so wird nun auch der Weisheitsbecher zu sehen seyn, dessen Trunk die Seele zur Besinnung bringt, und die Wasserurne als das Begnadigungszeichen im Thierkreis auf der dem Erdeleben entgegengesetzten Selle. Dahin könnte z. B. vielleicht das Vasenbild bei Millin (T. I, pl. 55.) gedeutet werden: Zwei Initiirte, mit dem Symbol der Weihe, der heiligen Binde geschmückt, weisen Beide aufwärts. Zwischen ihnen steht der bärtige Dionysus mit dem Stabe (Richterstab, oder wenn man lieber will, Wanderstab), gleichfalls mit dem Blick nach Oben gewendet. Über dieser Scene sieht man den Wasserkrug an der Wand hängen, hier also das Zeichen des Wassermanns. Daneben eine Bacchantin mit der Doppelflöte, um den Zug aufwärts zu geleiten: wie wir auch oben die Baccha als Komödie den Zug (κῶμος) des Dionysus und Hephästos zum Himmel begleiten sahen.

Noch entschiedener möchte die Vorstellung auf der Kehrseite (85) der berühmten Vase des Prinzen Poniatowski bei Millin (peint. d. vas. antiq. T. II. p. l. 32.) in diesen Ideenkreis gehören. Auf der Vorderseite sieht

(85) Ich habe sie auf Tab. XIV copiren lassen. Von der Hauptseite, nach unserer Ordnung Tab. XIII, wird im Verfolg kürzlich die Rede seyn.

man eine Vorstellung aus den Attischen Thesmophorien: Ceres gibt dem Triptolemos das Saamenkorn. Oben sehen wir Zeus, Proserpina und andere Personen dieses berühmten Mythus. Es ist der Spruch des Zeus vorgestellt, wonach Proserpina dem unterirdischen Gemahl Pluton zum Eigenthum bleibt und nur einen Theil des Jahres oben bei ihrer Mutter Ceres. Also Tod und Leben, das in die Erde gesenkte und verjüngt wieder hervortreibende Saamenkorn. Die Vorderseite dieser treflichen Vase war demnach leicht zu deuten. Aber zur Erklärung der Kehrseite bedurfte es eines so geübten Kenners, als C. Q. Visconti ist, um den Gegenstand derselben mit einer, wie mich dünkt, hohen Wahrscheinlichkeit zu entdecken: Ein nackter Jüngling mit dem Stabe in der Hand tritt aus einem mit zwei Jonischen Säulen verzierten Tempel heraus, an dessen Eingang ein Hund zu seinen Füfsen sitzt. Neben dem Tempel steht ein anderer nackter Jüngling mit einem Gewand auf dem Arme. Auf der andern Seite eine bekleidete weibliche Figur mit einer Patera (oder ist's ein Spiegel)? Oben ein dritter Jüngling, nackt mit Früchten auf einer Schüssel; auf der andern Seite oben eine bekleidete Frau mit dem Mysterienkästchen und mit einem bebänderten Kranze. Den Rand der Vase umgibt eine Guirlande von Epheu; auch sind Masken und Schwanenhälse darauf angebracht, die man auf Bacchische Vorstellungen bezieht (s. Millin zu dieser nr. p. 50.).

In der im Tempelvestibul stehenden Hauptperson erkennt nun Visconti den Liebling der Ceres Jasion. So haben wir auf der Vorderseite den Triptolemos, den Saamenaustheiler und auf der Kehrseite den Vater des Saatenreichthums (den Plutus) mithin die beiden Lieblinge der Ceres. Ein jeder wird in dieser Erklärung die schönste Harmonie von Bild und Idee auf Haupt und Rückseite ohne mein Erinnern bemerken. Auch Millin hat sich daher begnügt, diese Viscontische Deutung vorzutragen. Die Gründe der Erklärung kenne ich nur aus dieser Millinschen Darstellung. Hieraus sehe ich, daſs der Hund dem Jasion als Jäger zukomme, wie ihn Theokritos beschreibt. In der Stelle des Theocritus finde ich keinen Anlaſs dazu (s. Idyll. III, 50.). Dort ist nur von der heimlichen Liebe der Demeter und des Jasion die Rede mit einer Anspielung auf die mysteriöse Geschichte dieser Liebe. Die Worte sind diese nach Voſsens Übersetzung:

„Auch neid ich Jasion,
„Der so vieles genoſs, als kein Ungeweiheter höret“

wo der gelehrte Scholiast sehr wohl an die Mysterienlehre von dieser Liebe erinnert. Nach der ganzen Vorstellung ist Jasion ein Ackerbauer, und Nonnus (Dionys. XLVIII, pag. 1288.) nennt ihn bestimmt so. Dieses Attribut des Hundes, verbunden mit der mysteriösen Anspielung, mag uns vielleicht dieser ganzen Vorstellung etwas näher führen;

Zuvörderst vergesse man die enge Verbindung der Ceresfeier mit der Religion des Bacchus nicht, woran die Verzierungen der Vase, der Epheu und dergl. jeden erinnern. Auch war Bacchus der Ceres Beisitzer, so wie der Orphische Hymnus (XL, 10.) die Eleusinische Ceres bestimmt die Altargenossin des Bacchus nennt. In demselben Hymnus (vs. 20.) wird die Göttin um beglückenden Reichthum und um die Königin des Lebens, die Gesundheit gebeten. Beides verlieh aber Jasion. Er ist der Heiland Ἰασίων in diesem doppelten Sinn vorerst. Mit ihm hat Ceres auf der Insel Kreta, auf dem dreimal geackerten Saatfeld (ἐν τριπόλῳ) den Plutus, den Reichthum erzeugt (Hesiod. Theog. 968 vergl. Diodor. Sic. V, 78 ibiq. Wesseling.), von welchem Saatfeld auch vielleicht der Säemann Triptolemos den Namen hat (oben II, S. 403.). Nun erinnern wir uns ferner, wie schon in jenem Ἰασίων die Begriffe der Saatentreibenden Kraft und der heilenden Kraft in einander fliefsen (oben II, 361.) wie ferner die Ideen Aesculapius, Acesius, Telesphorus, in den Religionen von Epidaurus, Pergamus und im alten Arkadischen Mythus (86) durch die Grundbegriffe der

(86) Hiernach ist Jasion auch der Sohn des Jupiter und der Plejade Electra s. Apollodor. III, 12, ibiq. Heyne. Hygin. fab. 270 ibiq. Interprett und Scholiast. Lycophron Cassandr. 29 p. 320 ed. Müller. Hienach be-

Einweihung in Mysterien und der Heilung verbunden waren. Dafs diese Ideen auch in den Eleusinien Eingang gefunden hatten, beweiset nicht nur der alte Dienst der Cabirischen Ceres an vielen Orten, besonders in Samothrace, sondern auch besonders der Umstand, dafs Aesculapius zu Eleusis als Vorsteher einer Nachweihe in die Epopsie, also wieder als wahrer Telesphorus in That und Namen vorkam. (Pausan. Corinth. 26. Philostr. Vita Apollon. IV, 6.). Das war der 8te Tag der Eleusinien, ein neuer Heilstag, und Aesculapius der Achte, oder Esmun, war dieser neue Heiland. Durch ihn wird auch Ceres nun zur Isis Salutaris oder zur Hygiea; und so sehen wir in dieser Verbindung des Aesculapius mit der Eleusinischen Ceres wieder dasselbe, was der Mythus von der Liebe dieser Göttin zum reichthumgebenden Heiland Jasion von Kreta sagt. Als Jasion war er dem Triptolemos auf dem Saatfeld (ἐν τριπόλῳ) verbunden. Als Akesios oder Asklepios in den Eleusinien ist er Schlangenmann und so auch dem Führer des Schlangenwagens Triptolem verbrüdert. Es ist beides die Erdschlange des Ackerbaus und die Heilschlange Agathodaemon (der Isis und des Asklepios.). Auch ist es die Schlange am Himmel. Asklepios ist nämlich der

kommt er auch seine Verwandtschaft mit Sternbildern.

Schlangenhalter Ophiuchus, wie schon die Alten wuſsten (Eratosthenes Catast. 6. ibiq. Schaub.). Der Ophiucus ist ein Herbstliches Zeichen. Er steht am Scheidepunkte zwischen der Tag- und Nachtseite. Er leitet in die Finsterniſs und zu den Todten. Also auch die Seelen leitet er. Wir haben diesen Satz oben bestimmt bewiesen (II, 360.). Er führet sie, nach dem Zodiakalweg der Mysterenlehre aus der Menschenpforte im Zeichen des Krebses, die in dieses Leben führet, in die Götterpforte des Steinbocks. Diese beiden Pforten werden jede von einem Hunde bewacht, wie wir oben aus dem Clemens von Alexandrien gezeigt haben. Einen Weinhund von Attika haben wir oben aus der alten Bacchusfabel kennen gelernt. Er begleitete den Weingeber und die Jungfrau, dessen Tochter. Diese Erigone, die Jungfrau, tritt manchmal wieder als Ceres auf mit dem Ährenbüschel, und der Hund ist ein heilendes Zeichen. So muſsten einst die Athener, da eine Krankheit sie heimsuchte, auf des Orakels Geheiſs den Hund des Ikarios verehren und versöhnen (Aeliani Hist. Anim. VII, 28.). Es ist also ein Hund der Erlösung im alten Attischen Mythus bekannt. Dieser Erlösungshund begleitet den Ikarios, er begleitet auch den Hermes, Hermes den Arzt und Erzieher des Asklepios, den Hermes, der wie sein Zögling Seelenführer (Psychopompos) ist. Hermes der Hundsköpfige, begleitet nach uralter Religion die Seelen ins Todtenreich und erlöset sie aus den Banden

dieses Leibes. Er ist auch ein Heiland, ein Seelenführer und Seelenarzt, wie jener Heiland Jasion, der in Samothracien der Ceres vermählt ward. Von den samothracischen Weihen versprachen sich die Menschen nicht allein Wohlfarth des Leibes und Genesung von Krankheit, sondern auch Besserung und Heilung der Seele (s. Diodor. V, 49.). Dort stellte man in den Mysterien die groſsen Gottheiten in ihrem Schöpfungswerk und die Heilsordnung scenisch dar. Daſs dieſs auch in den Eleusinien geschah, daran läſst uns alles Bisherige nicht zweifeln. Mithin wird dorten auch der Heiland Jasion, als Führer der Seelen, als der Vollender ihres Lebens und als ihr Erretter vorgestellt worden seyn. Da muſste denn auch das Haus der Götter vorkommen, und die Pforte, die dazu führet, mit dem Hund, der als Wächter an diesem Ort zu einem wahren Hunde des Heils, zu einem trostvollen Hundsstern (Taschter) werden muſste.

Aber auch Heros war Jasion. So hieſs er ja selbst zu Samothrake (II, 323.). So kennt ihn auch Homerus, der ihn wegen der genossenen Gunst der Ceres durch Jupiters Blitz erschlagen läſst (Odyss. V, 125.), wovon die nachherigen Dichter einen sehr unreinen Grund angaben. Homerus weiſs noch nichts davon (vergl. Heraclides Alleg. p. 202 ad Schow.). Er war vom Blitz erschlagen, wie Äsculapius, der sogar Todte erweckt hatte. Von Jasions Leben und Tod wurde in den Mysterien der

Schlüssel gegeben (Diodor. V, 49.) Ganz gewiſs erhielt dort der Feuertod durch Blitz auch einen andern Sinn, übereinstimend mit der auch durch die Herakleen hindurchziehenden Idee der Feuerläuterung und Reinigung der Seele. Und wie Herakles standen Triptolemos (der im Feuer Geläuterte) und Jasion den Attischen Jünglingen als Vorbilder (87) ihres Lebens und Strebens da. Ein würdiges Brüderpaar (sie galten ja auch für die Zwillinge am Himmel) würdig der Nacheiferung als die ersten Pflanzer, als die Geber des Saatkorns, als groſse vaterländische Heroën, als Heilande in jedem Sinn; und vielleicht war jener Jasion als Akestor Schutzpatron von dem Attischen Geschlecht der Akestoriden. Sie waren auch die Lehrer und Propheten. Von Jasion wuſste man zu erzählen, daſs ihn Ceres und Proserpina begeistert habe (Arrianus apud Eustath. ad Hom. p. 1528.). Also ein Begei-

(87) Daher nicht nur Triptolemos mit dem Schlangenwagen öfter auf Vasen und andern Denkmahlen vorkommt, sondern auch derselbe junge Mann mit dem Hunde. So sehen wir ihn gleich auf dem folgenden Vasengemählde bei Millin (T. II, pl. 32) in einem Distyle sitzen, den Degen vor sich und den Hund, dem er schmeichelt, zu seinen Füſsen, und auch hier wieder zur Seite Initiirte. Hier haben wir wieder einen Jasion und zwar diesmal mit heroïschen Waffen. Er hat seinen guten Kampf gekämpfet, und ruhet in seinem Tempel aus.

sterter wie der Weissager und Prophet bei den Tusciern, der Ackergott Tages. Aus Tuscien sollten nach einer Sage auch Jasion und Dardanos, jene alten Samothracischen Propheten entsprungen seyn (Virgil. Aen. III. 167 ibiq. Excursus Heynii.). — In der höhern Würde des zum Gott gewordenen Heros stand Jasion nun als göttlicher Heiland und Vollender da. D. h. als Heiland der Seelen, der sie erlöset aus den Banden dieses Leibes, der sie gesund macht, und ihnen die Rückkehr bereitet an den göttlichen Ort durch die Pforte der Götter. — Nach dieser Entfaltung der ganzen Ideenreihe, (88) die mit dem Mythus von Jasion verbunden war, hat nun der Hund in dem Vestibul des Tempels seine gute Bedeutung. Es ist der Wächter des Götterhauses im Steinbock, und die ganze Vorstellung ist jener vergötterte Eleusinische Heros Jasion, der in der Thüre des

(88) Sollten in dieser Ideenreihe zu viele Fäden zugleich angeknüpft scheinen, so halte man nur Folgendes fest. 1) Jasion ist in Samothrace und Kreta Liebling der Ceres Cabiria. Er ist ihr was Esmun (der Achte) der Astronoë von Phönicien ist. 2.) Jasion ist in Samothracien Heiland in jedem Sinn. 3.) Was Jasion in Samothrace ist, ist Asklepios zu Epidauros: Heiland in jedem Sinn. 4.) Am 8ten Tag der Eleusinien ist er Beisitzer der Ceres — wie Jasion der Gott im Idaeïschen System. 6.) Der Hund ist Aes-

Göttertempels neben dem Hund mit dem Wanderstab als Seelenführer erscheint. Priesterinnen und Hierodulen reichen ihm auf der einen Seite ihre Gaben dar, worunter das Mysterienkästchen zu bemerken ist, so wie das Diadem um das Haupt des Verehrten und die mystische Binde, die an der Wand hängt. Auf der andern Seite sehen wir Attische Jünglinge, die sich ihm, als dem vaterländischen Heiland nahen. Es sind Neophyten, die ihm auf der neubetretenen Lebensbahn nachfolgen wollen. Sie tragen ihre Gewänder, das Zeichen dieses Leibes. Er, wie sein Zwillingsbruder Triptolemos, soll ihnen auf ihrer Wallfarth, zu ernsten edeln Bestrebungen Muster seyn, so wie im Tode der Führer ihrer Seelen in das Götterhaus.

---

So führet uns also unser Weg nochmahls nach Attika, wo nun noch die Religionen der Ceres und Proserpina und deren Feste, die Thesmophorien und Eleusinien zu betrachten sind. Doch werden wir darüber

culap's altes Attribut (s. Pausan. II, 27. VIII, 25. III, 26.). 6.) Folglich hat auch zu Eleusis der Heiland und Seelenführer Asklepios-Jasion den Hund des Heils und der Götterpforte.

viel kürzer seyn können; denn da die Lehre in den Grundbegriffen mit dem zunächst Vorgetragenen übereinstimmt, so bleibt uns hauptsächlich die Herleitung des Ursprungs jener Gottheiten und ihrer berühmten Feste übrig. VVas von dem Hergange dabei und übrigens zu merken ist, werden wir, da bekannte Bücher darüber vorliegen, nur ganz kurz anzudeuten haben.

---

# Kupfertafeln

zum

dritten Band.

Anmerkung. Einige Abbildungen auf Tabb. IV, V, VI und VII, so wie die Tabb. VIII bis XII erhalten ihre Erläuterung im 3ten Bande.















Tab: XII.





Schnell sc.





Stadtbibliothek
Augsburg

5

H.V.
Creuzer/3

0

4

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Creuzer, Friedrich,

Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen

Bd.: 3,1

Leipzig [u.a.] 1812

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- HV 360 -3,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11253580-0